محمد بخيت المطيعي

البدر الساطع على جمع الجوامع

دار الكتبي

مسجد السلطان قايتباي الرماح

هو الملك الأشرف أبو النصر قايتباي، من المماليك البرجية، كان فارساً شجاعاً، ظل يتقلب في المناصب بعد ما أعتقه الملك الظاهر جقمق إلى أن ولي ملك مصر سنة 872، وظل في الملك إلى أن توفي سنة 901.

شهدت مدة حكمه ازدهاراً معمارياً عظيماً لكثرة ما شيده من العمران في مختلف المجالات، فبينما هو قد أنشأ قلعته الشهيرة بالإسكندرية والأخرى برشيد، نراه يهتم أيضاً بالمنشآت المدنية، فعلى مساحة 1088 مترًا أقام مجموعته العريقة التي تضم مسجدًا جامعًا ومدرسة وسبيلاً يعلوه كتاب، وخانقاه لأهل الصفة، وربع يؤجر، وحوض للدواب ومقبرة، إضافة لمسجده الكائن بمنطقة الروضة، وله أيضا بيت القاضي (مقعد ماماي) بحي النحاسيين، وله منارة رشيقة بالجانب الغربي من جامع الأزهر، هذا إلى جانب إسهاماته الخيرية خارج القطر المصري والتي من أهمها المدرسة الأشرفية وسبيل قايتباي الكائنين بالحرم القدسي.

يقع مسجد قايتباي في ميدان صلاح الدين بحي القلعة، وهو مبني على الطراز الإيواني الفريد، ومحلى بنقوش نباتية من الأرابيسك الملون باللونين الأزرق والذهبي، كما تكسو أرضيته قطع الرخام المربعة والمستطيلة والمثمنة بألوانها المبهرة. يوجد في جهة القبلة منبر أثري مطعم بالعاج والصدف، ومن خلفه المحراب المغطى بالرخام الدقيق، أما الشبابيك فهي محلاة بالمصبعات البرونزية يعلوها شمسيات معقودة من الزجاج الملون كما هو ظاهر في صورة الغلاف، وفيها يظهر أيضا الرنك (شارة سياسية أو عسكرية) الخاص بالسلطان قايتباي.

وفي قاعة القبة يوجد أربعة أبواب يطلق عليها أسماء أصحاب المذاهب الأربعة، كما توجد أيضا القبة الضريحية التي تضم رفات السلطان وأفراد أسرته.

وللمسجد منارة تتكون من أربعة طوابق تعد من أرشق المنارات المملوكية لما لها من تناسق عجيب، فجاء المسجد بحق تحفة معمارية فريدة، مما حذا بالحكومات أن توليه مزيد اهتمام، فاتخذته شعاراً لصك عملتها، لا يزال سارياً حتى الآن.

وفي عام 1992م تصدع جزء من المسجد مما استدعى غلقه لحين ترميمه، عجل الله بذلك إنه سميع مجيب.



تأليف

بقية أفاضل المتأخرين وأستاذ المحققين

المتكلم الأصولي الشيخ

محمد بخيت المطيعي

مفتي الديار المصرية

المتوفى ١٣٥٤هـ

﴿ تنبيه ﴾

قد وضعنا تشنيف المسامع للامام الزركشي فى صدر الصحيفة و بعده البدر الساطع مفصولا بينهما بجدول



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين حمداً يليق بجلاله * والصلاة والتسليم الاتمان الاكملان على سيدنا محمد وآله ﴿ أما بعد ﴾ فلما كان كتاب جمع الجوامع * فى أصول الفقه لقاضى القضاة أبى نصر عبد الوهاب ابن الشيخ الامام أبى الحسن السبكى برد الله مضجعه من الكتب التى دقت مسالكها * ورقت مداركها * لما اشتمل عليه من النقول الغريبه * والمسائل العجيبه * والحدود المنيعه * والموضوعات البديعه * مع كثرة العلم * ووجازة النظم * قد علا بحره الزاخر * وأصبح اللاحق يقول كم ترك الاول للآخر * قد اضطر الناس الى حل معاقده * وبيان مقاصده * والوقوف على كنوزه * ومعرفة رموزه * وليس عليه ما نمى بهذه المسالك * بيد أن مؤلفه أجاب عن مواضع قليلة من ذلك * فاستخرت الله تعالى فى تعليق نافع عليه يفتح مقفله * ويوضح مشكله * ويظهر غرائبه * ويشهر عجائبه * مرتفعاً عن الاقلال المخل * منحطاً عن الاطناب الممل * والله أسأل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم * مقربا للفوز بجنات النعيم *

﴿ وسميته تشنيف المسامع * بجمع الجوامع ﴾ (نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازدياد ها) الحمد الثناء بالوصف الجميل على جهة التعظيم * هذا أحسن حدوده فالثناء جنس وبالجميل فصل يخرج اطلاقه على غيره ومنه ﴿ فأثنوا عليها شراً ﴾ والفصل الثانى يخرج التهكم نحو ﴿ ذق انك أنت العزيز الكريم ﴾ وافتتح المصنف بالجملة الفعلية دون الاسمية لدلالة الفعلية على التجدد والحدوث بخلاف الاسمية فانها مسلوبة الدلالة على الحدوث وضعا *

ولما كان هذا الكتاب من النعم المتجددة ناسب أن يؤتى بما يدل على التجدد * وانفصل المؤلف بهذا عن سؤال عدم تاسيه بالقرآن فى الافتتاح بالجملة الاسمية فانه قديم لم يحدث ولم يتجدد فالاسمية به أنسب * قال وهذا معنى لطيف استنبطته وبه يعتضد من افتتح كتابه بالجملة الفعلية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين * والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين * وآله وصحبه أجمعين * صلاة وسلاما دائمين بدوام السموات والارضين *

كالغزالى والرافعى ﴿ قلت ﴾ وحينئذ فكان حقه التعبير بالصيغة المتعينة للافراد وهى أحمدك لا نحمدك لان النون لا تصلح هنا للجماعة فان تصنيف الكتاب خاص به وهى انما تكون للمتكلم وحده اذا كان معظما نفسه وهو غير لائق هنا وقد يلتزم الاول ويدعى شمول النعمة بذلك له ولغيره بالانتفاع أو يكون الجمع باعتبار التجريد البيانى لكن يمنع من هذا قوله فيما بعد ونضرع اليك فى منع الموانع عن اكمال جمع الجوامع * فان هذا خاص به وقد حكى الحريرى فى شرح الملحة خلافا فى علة نون الجمع فى كلام الله تعالى فقيل للعظمة وليس لمخلوق أن ينازعه فيها فعلى هذا يكره استعمال الملوك لها فى قولهم نحن نفعل * وقيل فى علتها لما كانت تصاريف أقضيته تعالى تجرى على أيدى خلقه نزلت أفعالهم منزلة فعله فلذلك ورد الكلام موارد الجمع فعلى هذا القول يجوز أن يستعمل النون كل من لا يباشر العمل بنفسه * فأما قول العالم نحن نشرح ونحن نبين فمفسوح له لانه يخبر بنون الجمع عن نفسه وأهل مقالته انتهى وذكر ابن السيد فى الاقتضاب نحوه وزاد فيه وجها آخر وهو ان الرجل الجليل القدر ينوب وحده مناب جماعة وينزل منزلة عدد كثير فى فضله وعلمه * ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لابى سفيان كل الصيد فى جوف الفرا * والزمخشرى استفتح المفصل بالجملة الفعلية والكشاف بالاسمية لان النعمة التى ذكرها فى المفصل خاصة به وفى الكشاف عامة وفى التعبير بالمضارع فائدة أخرى فان التجدد فى الماضى معناه الحصول وفى المضارع معناه الاستمرار يعنى أن من شأنه أن يتكرر ويقع مرة بعد أخرى كما قاله الزمخشرى عند قوله تعالى ﴿ الله يستهزىء بهم ﴾ وأما اللهم فلا خلاف كما قاله ابن السيد ان المراد به يا ألله وان الميم زائدة ليست بأصل فى الكلمة ثم اختلفوا بعد ذلك فى هذه الميم على ثلاثة مذاهب فذهب سيبويه والبصريون الى انهم زادوا الميم فى آخره عوضاً عن حرف النداء ولهذا لا يجمع بينهما لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض وقال الكوفيون الميم عوض عن جملة محذوفة والتقدير يا الله أمنا بخير أى اقصدنا ثم حذف للاختصار ولكثرة الاستعمال * ورد بعدم اطراد هذا التقدير فى أكثر المواضع قال تعالى ﴿ واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب اليم ﴾ ولو كانت الميم عوض أمنا لما احتاج الشرط الى جواب لان الفعل يكون الجواب وهو أمنا ﴿ والثالث ﴾ ان الميم زائدة للتعظيم والتفخيم لدلالتها على معنى الجمع كما زيدت فى زرقم لشدة الزرقة وابنم فى الابن * قال ابن السيد وهذا غير خارج عن مذهب سيبويه لانه لا يمتنع أن تكون للتعظيم وان تكون عوضا عن حرف النداء كما ان التاء فى قولنا تالله بدل من الباء وفيها زيادة معنى التعجب قال وهذا القول أحسن الاقوال * وذكر ابن ظفر

﴿ أما بعد ﴾ فهذا شرح على جمع الجوامع جمعت فيه ماوقفت عليه مما كتبه عليه الكاتبون.

فى أول شرح المقامات ان الله للذات والميم للصفات فجمع بينهما ايذانا بالسؤال بجميع أسمائه وصفاته وقواه بعضهم واحتج بقول الحسن البصرى اللهم مجمع الدعاء وقول النضر بن شميل من قال اللهم فقد دعا الله بجميع أسمائه وكأنه قال يا الله الذى له الاسماء الحسنى * ولهذا قيل انه اسم الله الاعظم * وبذلك يظهر أيضاً حسن ابتداء المصنف بها وقوله ﴿على نعم﴾ التنكير فيها للتعظيم بدليل الوصف وعلى اما للتعليل على رأى الكوفيين أو على بابها للاستعلاء لما فيه من الاشارة الى تفخيم الحمد لكن الاستعلاء على النعمة غير مناسب وكان الاحسن تجنبها هنا فانها انما تستعمل فى جانب النقمة وتترك فى جانب النعمة واستعمالات القرآن والسنة على ذلك * وفى الحديث كان اذا رأى ما يكره قال ﴿الحمد لله على كل حال﴾ واذا رأى مايعجبه قال ﴿الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات﴾ وأما قوله تعالى ﴿ولتكبروا الله على ماهداكم﴾ فلما فى ذلك المحل من استعلاء التكبير برفع الصوت (والنعم) جمع نعمة وهى اليد والصنيعة والمنة وما أنعم به عليك قاله الجوهرى * والمراد هنا الجميع (ويؤذن) بمعنى يعلم يقال آذنتك بالشئ أعلمتكه وفسره الراغب بالعلم الذى يتوصل اليه بالسماع لا مطلق العلم (والازدياد) أبلغ من الزيادة كما ان الاكتساب أبلغ من الكسب وهو أخذ الشئ بعد الشئ والدال بدل عن التاء وأصله ازتياد ابدل من التاء دالا لتوافق الزاى الدال فى الجهر ليتشاكل اللفظ وهو ماخوذ من قوله تعالى ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾

(ونصلى على نبيك محمد هادى الامة لرشادها) الصيغة صيغة خبر والمقصود الطلب ليكون امتثالا لقوله تعالى ﴿صلوا عليه﴾ وهو من عطف الانشاء على الانشاء اذ لو قدر خبرا لزم عطف الخبر على الانشاء وهو ممتنع عند البيانيين ولو قدر هنا ارادتهما لم يبعد وفسروا الصلاة من الله عز وجل بالرحمة ومن الآدمى بالدعاء ورد الأول بان الرحمة فعلها متعد والصلاة فعلها قاصر ولا يحسن تفسير القاصر بالمتعدى وبأنه يلزم جواز رحمة الله عليه والتكرار فى قوله تعالى ﴿أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة﴾ ولهذا فسرها بعضهم من الله بالمغفرة لاجل ذكر الرحمة بعدها ورد الثانى بأنه يلزم جواز دعا عليه وأجيب بانها انما ضمنت معنى العطف والتحنن عديت بعلى * والاحسن ماقاله الغزالى وغيره ان الصلاة موضوعة للقدر المشترك وهو الاعتناء بالمصلى عليه و (النبى) اختلف فى لفظه ومعناه أما لفظه فاختلف فى أنه مهموز أم لا فقيل ليس بمهموز من النبوة وهو ما ارتفع من الارض سمى نبياً لارتفاعه وشرفه ولهذا ذكره الجوهرى فى باب المعتل واحتج عليه الأخفش بقوله تعالى ﴿ويقتلون الانبياء﴾ قال فهذا جمع غير المهموز كصفى وأصفياء ولو كان مهموزا لقيل نبآء كـكريم وكرماء وقيل مهموز من النبأ بمعنى الخبر واحتجوا بقراءة نافع النبىء والانبياء والنبوءة فى جميع القرآن بالهمز الا فى موضعين ﴿ان وهبت نفسها للنبى ولا

وغير ذلك مما كتبه غيرهم أو فتح الله به على عبده معرضا عما يكون من ذلك متعلقا بالمباحث

تدخلوا بيوت النبي ﴾ وفى مستدرك الحاكم ان اعرابيا قال ﴿ يانبيء الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنبر اسمى ﴾ قال الجوهرى نهى عن ذلك لانه يقال نبأت من أرض الى أرض اذا خرجت منها الى أخرى * وهذا المعنى أراد الاعرابى بقوله يانبيء الله أى يا من خرج من مكة الى المدينة وقال الزمخشرى هو من النبوة بمعنى الرفعة فهو أبلغ من الهمز لانه ليس كل منبيء رفيع المحل ولهذا نهى عن الهمز وقال ابن خروف فى شرح الكتاب انما نهى من حققه من أهل التحقيق وهم قليل وجماعة العرب من أهل التخفيف * والتخفيف على البدل والقراءة بالتحقيق ضعيفة لم يقرأ بها فى السبع غير المدنى انتهى * وكذا قال ابن درستويه كل ما لزم من البدل فانه لا يجوز رده الى الاصل الا فى ضرورة فلذلك أنكر النبي صلى الله عليه وسلم الهمزة وان كان هو الاصل قال وقد حمل هذا الحديث قوم من الجهال باللغة حتى زعموا ان النبي مشتق من النبوة وهذه فرية على الانبياء لان النبوة ليست بالارتفاع كما ظنوا وانما يقال للسيف نبا فهو ناب وللفرس النابى وكذلك النابى من الارض لما غلظ وشق على سالكه فامتنع منه الناس وليس هو ارتفاعا فقط بل هو وصف له مع ذم * وقال الفارسى فى كتاب الحجة من حقق الهمز فى النبي صار كأنه رد الشيء الى أصله المرفوض استعماله كوذر وودع فمن ثم كان الامر فيه التخفيف ولذلك قال سيبويه بلغنا ان قوما من أهل الحجاز من أهل التحقيق يحققون نبي وبريه * قال وذلك رديء وانما استرداه لان الغالب فى مثله التخفيف على وجه البدل من الهمز وذلك الاصل كالمرفوض فضعفه عندهم لاستعمالهم فيه الاصل الذى قد تركه سائرهم لا لان النبي الهمز فيه غير الاصل * قال الفارسى اما ما روى من انكار النبي صلى الله عليه وسلم الهمز فاظن ان من أهل النقل من ضعف اسناده قال ومما يقوى تضعيفه ان من مدح النبي صلى الله عليه وسلم فقال ياخاتم النبآء لم يؤثر فيه انكار عليه ولو كان فى واحده نكير لكان الجمع كالواحد * وأيضا فلم يعلم انه عليه الصلاة والسلام أنكر على الناس أن يتكلموا بلغاتهم * وأما معناه فقيل هو والرسول بمعنى واحد * والصواب تغايرهما واختلف فى التمييز بينهما والمعتمد ما قاله الحليمى وغيره من أن النبي مشتق من النبأ وهو الخبر الا أن المراد هنا خبر خاص عمن يكرمه الله تعالى بان يوقفه على شريعته فان انضاف الى هذا التوقيف أمر بتبليغه الناس ودعائهم اليه كان نبيا ورسولا والا كان نبياً غير رسول *

ثم ذكر ستة وأربعين خصلة يختص بها النبي صلى الله عليه وسلم وحاصله ان النبي هو من أوحى اليه فان انضاف اليه الامر بالتبليغ كان رسولا ونبيا والا كان نبيا لا رسولا فالنبي أعم فكل رسول نبي ولا ينعكس * وفى كلام الحليمى فائدة وهى تقييد الوحى بالشريعة فان صح

اللفظية والمناقشات المتعلقة بها مبينا غرض المصنف وشارحه الجلال المحلى حيث خفى غرضهما على

هذا خرج وحيه الى مريم وأم موسى عليهم السلام ولعله بناء على عدم نبوتهما وفيه خلاف ذكرته فى أصول الدين من هذا الشرح فظهر بما ذكرناه أفضلية الرسالة على النبوة وتخرج منه منازعة المصنف فى ايثاره هنا صفة النبوة على الرسالة ولعله لحظ ماصار اليه الشيخ عز الدين من تفضيل النبوة على الرسالة من جهة شرف التعلق والراجح خلافه وعليه نقد آخر وهو عدم تسليمه وقد قال العلماء يكره افراد الصلاة عن التسليم (وقوله هادى الامة) مأخوذ من قوله تعالى (وانك لتهدى الى صراط مستقيم) * وفسر الراغب الهداية بالدلالة بلطف قال وأما قوله تعالى (فاهدوهم الى صراط الجحيم) فهو على التهكم وفى الحديث * (يا أيها الناس انما أنا رحمة مهداة) * قال الرازى الكثير ضم الميم بمعنى ان الله تعالى أهداه الى الناس وكان ابن البرقى يقول بكسر الميم من الهداية وكان ضابطا فيهما متصرفا فى الفقه واللغة والذى قاله أجود لانه بعث صلى الله عليه وسلم هاديا كما قال تعالى ﴿ وانك لتهدى الى صراط مستقيم ﴾ (والرشاد) ضد الغى (صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ماقامت الطروس والسطور لعيون الالفاظ مقام بياضها وسوادها) كان الاولى اضافة الآل الى الظاهر لانه الوارد فى السنة وللخروج من خلاف من منع اضافته الى الضمير كالكسائى والنحاس والزبيدى * قال ابن مالك وقد ثبتت اضافته الى مضمر وقيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم من آلك يارسول الله قال آلى كل تقى الى يوم القيامة أخرجه تمام فى فوائده * وقيل انه اسم جمع لاواحد له من لفظه وفسره سيبويه فيما حكاه ابن عطية بالقوم الذين يؤول أمرهم الى المضاف اليه وهو نص فى أن آل ليس أصله أهلا كما زعم النحاس وقال الامام فى تفسير سورة مريم الآل خاصة الرجل الذين يؤول أمرهم اليه للقرابة تارة وللصحبة أخرى كآل فرعون وللموافقة فى الدين كآل النبى صلى الله عليه وسلم انتهى * وهو حسن يجمع الاقوال ويقتضى انه مشترك ولا يستعمل الا فى العظيم * وآله بنو هاشم والمطلب وقيل جميع الامة وقيل أولاد فاطمة رضى الله عنها (والاصحاب) جمع صاحب وهو كل مسلم رآه النبى صلى الله عليه وسلم وقدم الآل لشرفهم وعطف الاصحاب عليهم لان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان التابعى الذى هو من بنى هاشم وبنى المطلب من الال وليس من الصحابة وسلمان مثلا بالعكس وعلى مثلا صحابى وآل (وقوله ماقامت) ما فى موضع الظرف أى مدة والطروس جمع طرس بكسر الطاء فسره الجوهرى بالصحيفة ثم قال ويقال هى التى محيت ثم كتبت وعلى هذا اقتصر فى المحكم * وحكى فيها لغة أخرى طلس باللام بدل الراء * وقال الفراء فى الجامع الطرس الكتاب الذى قد محى مافيه ثم كتب وقيل هو الصحيفة بعينها وانما يقال للذى محى طلس وحكى فيها طرس وطرص بالسين والصاد

الكثير ذاكرا مالكل منهما وما عليه على الوجه الحق بدون تعصب لفريق دون فريق * والله

واستعمال المصنف عيون الالفاظ استعارة بليغة ورشحها بالبياض والسواد فانهما من لوازم العيون وفيه لف ونشر مرتب فالبياض للطروس والسواد للسطور وفيه استعمال الطروس للصحيفة البيضاء * وفيه ماسبق وفى الطروس والسطور جناس اتقلب لاختلافهما فى ترتيب الحروف فهو نظير * اللهم استرعوراتنا وآمن روعاتنا * ومقصود المصنف تأييد الصلاة عليه على الدوام اذ لاتزال طائفة من الامة على الحق حتى تقوم الساعة ووجود الطروس من لوازم بقائها فعبر باللازم واراد الملزوم وخص التعليق على ذلك دون غيره من الاشياء المؤبدة لشرف العلم المبعوث به النبى الكريم صلى الله تعالى عليه وسلم * (ونضرع اليك فى منع الموانع عن اكمال جمع الجوامع * الآتى من فنى الاصول بالقواعد القواطع * البالغ من الاحاطة بالاصلين مبلغ ذوى الجد والتشمير * الوارد من زهاء مائة مصنف منهلا يروى ويمير * المحيط بزبد مافى شرحى على المختصر والمنهاج مع مزيد كثير) ضرع الرجل ضراعة خضع وذل قال الفراء يقال جاء فلان يتضرع ويتعرض بمعنى اذا جاء يطلب اليك الحاجة ولا شك ان التضرع أبلغ فانه نهاية السؤال فلهذا آثره المصنف وفى منع متعلق بنضرع وعن متعلق بمنع وحذف تاء المضارعة فيه تسهيلا وأصله نتضرع ثم أدغم وكأنه طلب من الله تعالى دفع الموانع العائقة له عن اكمال هذا الكتاب وذلك يستلزم طلب كماله وكأنه انما لم يطلبه ابتداء لانه قد يصحبه مانع فسأل رفع الموانع أصلا ورأسا (والآتى) صفة لجمع الجوامع وهو اسم فاعل من أتى بمعنى جاء ومنه قولهم ما أقرب ماهو آت (وبالقواعد) متعلق به ومن فنى الاصول متعلق بالقواعد ومن للبيان والفن النوع قال الجوهرى فن الرجل كثر تفننه فى الامور أى تنوعه * والفنون الانواع والافانين الاساليب والالف واللام فى الاصول للاستغراق ليعم أصول الفقه وأصول الدين بدليل تثنية فن وقوله بعده من الاحاطة بالاصلين وفى القواعد والقواطع الجناس اللاحق لاتفاق الكلمتين فى عدد الحروف والهيآت واختلافهما فى الآخر فهو نظير قوله تعالى ﴿ واذا جاءهم أمر من الامن ﴾ وفى التعبير بالبالغ والاحاطة من النهاية فى الاطلاع على الاصلين مالا يخفى ومبلغ منصوب بالبالغ والجد بكسر الجيم الجهد * وزهاء مائة أى قدر مائة هذا مدلوله لغة وكلام الفقهاء فى باب الوصية يخالفه ثم كلام الاخفش يقتضى انها ممدودة فانه ذكرها فى باب ماعد ولكن صاحب الصحاح ذكرها فى المعتل وعلى المد اقتصر صاحب المشارق قال ويقال لها باللام بدل الزاى (ويروى) بضم أوله من الرى وهو الشبع من الماء يقال منه رويت بكسر الواو أروى ريا وريا وفى الحديث رويت بالفتح وما أحسن قول بعضهم * رويت وما رويت * من الرواية (ويمير) بفتح أوله ويجوز ضمها لانه يقال مار وأمار بمعنى من قولهم مار أهله

المسؤول فى اتمامه وبلوغ المامول انه المجيب *

يميرهم اذا حمل لهم الميرة وهو الطعام ومنه قولهم ماعندهم خير ولامير

(وينحصر فى مقدمات وسبعة كتب) الانحصار مطاوع حصر وحق انفعل أن يطاوع فعل الثلاثى نحو ضربته فانضرب ويقل فى الرباعى نحو أزعجته فانزعج قاله أبو السعادات والحصر التضييق قال تعالى واحصروهم وانحصار الشئ فى أشياء يكون على وجهين أحدهما انحصاره فى جزئياته كانحصار الكلمة فى الاسم والفعل والحرف والثانى انحصاره فى أجزائه كانحصار الكلام فى الاسم والفعل والحرف أيضا والفرق بينهما ان اسم المحصور فى الاول يكون صادقا على كل واحد من الاشياء المحصور فيها هو بخلاف الثانى والضمير فى قوله وينحصر اما أن يعود على هذا المختصر أو الى أصول الفقه لاجائز أن يعود على المختصر المدلول عليه بقوله فى الخطبة جمع الجوامع الآتى من فنى الاصول بالقواعد القواطع فان جمع الجوامع يشتمل على غير المقدمة والسبعة كتب من علم أصول الدين وخاتمة التصوف فلا انحصار واما ان يعود الى أصول الفقه المدلول عليه بقوله فى الخطبة المحيط بزبدة مافى شرحى على المختصر والمنهاج مع مزيد كثير وليس المذكور فى الشرحين غير أصول الفقه فيقال عليه ان من جملة المقدمات حد أصول الفقه وغيره من قواعد المنطق ونحوها مما لايعد من أصول الفقه فلا يكون جزأ منه لخروجها عنه اصطلاحا وقد يجاب بأنه لما توقف الاصول عليها جعلها جزأ منه على طريق التغليب ووجه الانحصار فيما ذكره ان ماتضمنه الاصول امامقصود بالذات أولا والثانى المقدمات اذلابد أن يتوقف عليه المقصود والالم يحتج اليه والاول ان كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد واما عما تستنبط هى منه اما عند تعارضها وهو الترجيح أولا وهو الادلة والاستدلال

(الكلام فى المقدمات) المقدمات جمع مقدمة وهى فى اصطلاح الحكماء القضية المجعولة

قال المصنف (الكلام فى المقدمات) قال الزركشى المقدمات جمع مقدمة * وهى فى اصطلاح الحكماء القضية المجعولة جزأ من الدليل كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فينتج ان العالم له سبب فكل واحدة من هذه تسمى مقدمة * وأما عند المتكلمين فما يتوقف عليه حصول أمر آخر وهو مراد المصنف وهى أعم من الاولى فالمقدمة لبيان السوابق والفصول المعبر عنها هنا بالكتب لبيان المقاصد * وهى مأخوذة من مقدمة العسكر وهو أول مايبدو * وفيها لغتان فتح الدال باعتبار المفعولية بمعنى قدمت على المقصود اعانة على فهمه وكسرها باعتبار الفاعلية بمعنى متقدمة من قوله تعالى ﴿لا تقدموا بين يدى الله و رسوله﴾ قيل والكسر أشهر وكأنهم لحظوا انه لما وجب تقدمها بالذات لا بتناء مابعدها عليها رجح تقدير الفاعلية فيها للاشعار بأنها تقدمت بنفسها بخلاف الفتح اه ونقله العراقى وأقره ونقله ابن جماعة وقال قلت فيه نظر لان هذا الذى ذكره عند أهل الاصول وأما عند المتكلمين فما

جزء الدليل كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فينتج ان العالم له سبب فكل واحدة من هذه تسمى مقدمة * وأما عند المتكلمين فما يتوقف عليه حصول أمر آخر وهو مراد المصنف وهى أعم من الاولى فالمقدمة لبيان السوابق والفصول المعبر عنها هنا بالكتب لبيان المقاصد وهى مأخوذة من مقدمة العسكر وهو أول ما يبدو وفيها لغتان فتح الدال باعتبار المفعولية بمعنى قدمت على المقصود اعانة على فهمه وكسرها باعتبار الفاعلية بمعنى متقدمة من قوله تعالى * لاتقدموا بين يدى الله و رسوله * قيل والكسر أشهر وكأنهم لحظوا انه لما وجب تقدمها بالذات لابتناء ما بعدها عليه رجح تقدير الفاعلية فيها للاشعار بأنها تقدمت بنفسها بخلاف.

يتوقف المقصود عليه لذاته اه وقد نقل الجلال المحلى كلام الزركشى ملخصا وأشار الى الاعتراض عليه لان الزركشى قال مأخوذة من مقدمة العسكر ثم قال وفيها لغتان فتح الدال باعتبار المفعولية الى أن قال و بكسرها باعتبار الفاعلية بمعنى متقدمة من قوله تعالى الخ فأشار المحلى بقوله بكسر الدال من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه الى أن المقدمة متى كانت بكسر الدال كانت لمقدمة الجيش بمعنى الجماعة المتقدمة فأفاد ان مقدمة الجيش بالكسر فقط وليس فيها الفتح و بقوله من قدم اللازم المتعلق كما قال شيخنا بمقدمة الجيش بمعنى ان مقدمة الجيش أخذت من قدم الى أن مقدمة المتن كما قال الزركشى مأخوذة من مقدمة العسكر على معنى انها مقتطعة منها بالقطع عن الاضافة لا منقولة منها ولا مستعارة لانه لا معنى لنقل اللفظ المفرد عن المضاف أو استعارته منه اذ لا بد من اتحاد اللفظ فيهما اه مع حذف و زيادة و بتقديم الكسر وقوله و بفتحها على قلة لما نقله شيخنا عن الزمخشرى فى الفائق والسكاكى فى أساسه من أن المقدمة بفتح الدال خلف من القول اه ملخصا و بقوله ومنه (لا تقدموا بين يدى الله) أى من قدم اللازم بمعنى تقدم خلافا لما تقتضيه عبارة الزركشى ـ حيث قال و بكسرها باعتبار الفاعلية بمعنى متقدمة من قوله تعالى الخ فانه يفيد انها اذا كانت بكسر الدال تكون فى كلام المصنف بمعنى متقدمة ومأخوذة من قوله تعالى لا تقدموا مع انك قد علمت كما قاله شيخنا ان مقدمة المتن مأخوذة أى مقتطعة من مقدمة الجيش بالقطع عن الاضافة وأشار اليه الزركشى نفسه بقوله مأخوذة من مقدمة العسكر قال شيخنا وانما لم يجعل قوله من قدم متعلقا بمقدمة المتن لان التحقيق ان استعمال المشتق منه لا يكفى فى أخذ المشتق مالم يرد الاستعمال به اه وأشار الجلال بقوله أى فى أمور متقدمة أو مقدمة الى آخره الى أن المصنف كما قال شيخ الاسلام جمع بين مقدمة العلم وهى ما يتوقف عليه الشروع فى مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب وهى ما قدمت امام المقصود لارتباطه بها وانتفاع بها فيه سواء توقف المقصود عليها أم لا اه فاشار الجلال بقوله مع توقفه على بعضها الى آخره الى أن مراد الزركشى فى معنى المقدمة عند المتكلمين انها ما يتوقف عليه حصول أمر آخر وهو مراد المصنف انها ما يتوقف عليه ذلك فى الجملة بدليل قول الزركشى فالمقدمة لبيان السوابق اه وأما نظر ابن جماعة فدفعه ظاهر

الفتح (أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها) الدلائل جنس والاجمالية فصل أخرج به الادلة التفصيلية بحسب مسئلة مسئلة وهو الفقه ومعنى الاجمالية كما قال أبو الحسين فى المعتمد

من كلام الجلال

قال المصنف (أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها) قال الجلال افتتحها أى المقدمات بتعريف أصول الفقه ليتصوره طالبه بما يضبط مسائله الكثيرة ليكون على بصيرة فى تطلبها اذ لو تطلبها قبل ضبطها لم يأمن فوات مايرجيه وضياع الوقت فيما لا يعنيه اه وكتب ابن قاسم على قوله ليتصوره طالبه فقال لقائل أن يقول هـذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن أصول الفقه الذى هو المعرف وان كانت داخلة فى الكتاب وانما ينتج افتتاح الكتب السبعة التى هى أصول الفقه به ويمكن أن يجاب بان طلب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغى أن يتصوره أولا ليكون على بصيرة فى طلب مقدماته أيضا فقوله ليكون على بصيرة فى طلبه أى المستتبع لطلب ماينفع فيه وبأن افتتاح الكتب السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على ان المراد بافتتاحه به تقديمه عليه اه وقد نقله العطار * ثم قال ولا يخفى ان التعريف من المقدمات فيلزم أن يكون التعريف مقدما على نفسه على الجوابين على ان الجواب الثانى لا يدفع الايراد أصلا اذ حاصل الايراد ان ماذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف لانه لا يحصل حينئذ افتتاح الاصول بالتعريف ثم ان مبنى الاعتراض تعلق اللام بالافتتاح ولك أن تجعلها متعلقة بالتعريف فلا يرد الاعتراض أصلا وأما قوله افتتحها فقد ذكره لبيان ان التعريف من المقدمات لا أن يبين له علة وانما ذكر علة التعريف ليظهر كونه من المقدمات والمعنى افتتح المقدمات بالتعريف الذى هو التصور ليتصور أصول الفقه طالبه الخ اه ولا يخفى بعد هذا عن سياق الشارح وأجاب البنانى عن اعتراض ابن قاسم بعد ان أورده مختصرا بقوله وأجيب بأن المراد ليتصوره من أول الامر اه وقال شيخنا ترك ما أجاب به ابن قاسم من أن طلب أصول الفقه يستتبع طلبه طلب مقدماته الى آخر ما قدمناه عنه لما قيل عليه ان التعريف من المقدمات فيلزم أن يكون التعريف متقدما على نفسه على كلا الجوابين على ان الجواب الثانى لا يدفع الايراد أصلا اذ حاصله أن ماذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف لانه لا يحصل حينئذ افتتاح الاصول بالتعريف اه فاقتصر شيخنا من كلام العطار على اعتراضه على ابن قاسم واعترض عن باقيه لما قلناه من بعده عن سياق الشارح وكذلك جواب البنانى لا يفيد لان تصور الاصول أولا لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف كما لا يخفى وأنت تعلم ان الجلال المحلى بين ان المقدمة أمور متقدمة على المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها كتعريف الحكم الخ * وقلنا فيما سبق انه أشار بذلك الى أن المقدمة فى كلام المصنف تشمل مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وتوضيح ذلك ان المصنف لما عرف فن الاصول بقوله أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وهـذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه

إنها غير معينة الاترى انا اذا تكلمنا فى ان الامر للوجوب لم نشر الى أمر معين وكذلك النهي والاجماع والقياس وليس كذلك أدلة الفقه لانها معينة نحو قوله صلى الله عليه وسلم « انما الاعمال بالنيات » قال ولهذا كان قول من قال أصول الفقه أدلة الفقه يلزم عليه أن يكون كلام الفقهاء فى أدلة الفقه المعينة كلاما فى أصول الفقه فلهذا قيدنا الادلة بالاجمالية انتهي وهذا هو المختار فى تعريفه أعني ان الاصول نفس الادلة لا معرفتها لان الادلة اذا لم تعلم لا تخرج عن كونها أصولا وهو الذى ذكره الحذاق كالقاضى أبى بكر وامام الحرمين والرازى والآمدى وغيرهم واختاره الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد وقيل بل أصول الفقه معرفة الادلة وعليه جرى فى المنهاج وكذ ابن الحاجب الا أنه عبر بالعلم بها ووجهه بعضهم بان العلم بالادلة موصل الى المدلول والادلة لا توصل الى المدلول الا بواسطة العلم بها « والحاصل أن الادلة لها حقائق فى أنفسها من حيث دلالتها ومن حيث تعلق العلم بها فهل موضوع أصول الفقه تلك الحقائق أو العلم بها والمختار الاول لان أهل العرف لا يسمون العلوم أصولا ويقولون هذا كتاب أصول ولان الاصول لغة الادلة فجعله اصطلاحا نفس الادلة أقرب الى المدلول اللغوى ومن هنا جعل

بانه هو الادلة الاجمالية وقوله والاصولى العارف بها الخ يؤخذ منه فائدة هذا العلم وهى كيفية استنباط الاحكام الفرعية من الدلائل الاجمالية فقد وجد التعريف والموضوع والفائدة أولا وبذلك تحققت مقدمة العلم وقد ذكر فى هذه المقدمات بعد ذلك تعاريف اصطلاحات تذكر فى المقصود كتعريف الحكم وأقسامه وغيرها مما ينتفع به فى المقصود فصارت بهذا الاعتبار مقدمة كتاب أيضا فهي صالحة لهما معا فان نظر الى جهة الخصوص أعنى تلك الامور الثلاثة فهي مقدمة علم وان نظر الى جهة العموم أعنى جميع ماذكر فى المقدمات مما له ارتباط بالمقصود فهي مقدمة كتاب ولا يخفى ان ماذكره المصنف بعد الامور الثلاثة المذكورة يتوقف عليه المقصود كما قاله الجلال وبينه بقوله اذ يثبتها الاصولى تارة وينفيها أخرى فعلم ان ماذكر بيان للمحمولات فى المسائل ولا شك ان المحمولات جزء المسائل فكان تصور طالب الاصول بما يضبط مسائله الكثيرة التى من أجزائها المحمولات التى بينها المصنف فى المقدمات محتاجا لتعريف أصول الفقه وجعله الجزء الاول من المقدمات وبذلك اتضح ان قول الشارح ليتصوره طالبه الى آخره منتج لافتتاح المقدمات بتعريف الاصول وجعله الجزء الاول منها كيف وقد جعل الحنفية موضوع الفقه مجموع الادلة والاحكام فما جعله المصنف فى المقدمات من الاحكام وأقسامها بناء على أن موضوع العلم الدلائل الاجمالية فقط على طريقة بعض الاصوليين جعله الحنفية من المقصود بالذات بناء على طريقتهم من أن موضوع العلم مجموع الادلة والاحكام لان المسائل مركبة منهما فتكون الادلة الاجمالية من موضوع العلم ومبحوثا عنها باعتبار انها تثبت بها الاحكام وتكون

المصنف وتفسيره الفقه العلم بالاحكام لانفسها لانه أقرب الى الاستعمال اللغوى اذ الفقه لغة الفهم وليس كذلك الاصول وبهذا ينفصل عن سؤال جعل الاصول الادلة والفقه العلم بالاحكام* هذا تقرير كلام المصنف وفيه كلمات ﴿ الاولى ﴾ انه انما يحد اللقبى لا الاضافى بدليل انه لم يعرف الاصول بمفرده وحينئذ فكيف يصح جعله نفس الادلة فان اللقبى هو مانقل عن الاضافة وجعل علما على الفن أو صار علماً بالغلبة لا نقل فيه وكيف يصح أن يحكى فيه قولا انه معرفة الادلة وليس ذلك خلافا متوارداً على محل واحد بل هما طريقان لمقصودين متغايرين فمن قصد الاضافى فسره بالادلة ومن قصد اللقبى فسره بالعلم بها ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبى بالعلم والاضافى بالادلة ومن أورد عليه أن أصول الفقه نفس تلك القواعد لا العلم بها لثبوتها فى نفس الامر علم بها أم لا فقد غفل عن هذا المعنى ولم يقع على مراده فانه قبل العلمية بمعنى الادلة

الاحكام من موضوعه ومبحوثا عنها باعتبار انها تثبت بالادلة فمطلق الامر مثلا مبحوث عنه فى هذا العلم باعتبار انه يثبت به الوجوب ويحمل عليه فيقال مطلق الامر للوجوب حقيقة والوجوب مثلا يبحث عنه فى هذا العلم باعتبار انه يثبت بمطلق الامر فيقال الوجوب يثبت بمطلق الامر فتدبر فى هذا وكتب ابن قاسم أيضا على قول الجلال مسائله الكثيرة فقال قيد بالكثيرة اشارة الى دفع مايقال لاحاجة فى طلب مسائله الى تصوره بتعريف اذ يمكن الوقوف على مسائله بدون تصوره بتعريف بأن تعد له واحدة فواحدة كأن يقال له مسائل الفن هى مسألة كذا ومسألة كذا وهكذا الى آخرها فأشار الى أن كثرتها تمنع الوقوف عليها بنحو ذلك الطريق وتحوج الى التصور بالتعريف وفيه نظر لان الوصف بالكثرة لاينافى الامكان بل ولا يقتضى المشقة كليا فان الكثرة متحققة فى نحو العشر والعشرين والخمس والمائة والوقوف على تلك المقادير بنحو العدد ممكن بل ولامشقة فى بعضها اوكلها الا أن يجاب بأن المراد بقرينة المقام الكثرة الظاهرة جدا لاسيما مع تكثر المسائل من كل فن على ممر الدهور بحيث لاتقف على حد اه * وعول البنانى على جواب ابن قاسم هذا فكتب على قول الجلال الكثيرة فقال أى جدا فاندفع ماقيل ان الكثيرة تصدق بنحو العشرين ونحوها مثلا وهى ممكنة التصور بالعدد دون الحد اه * ونقله العطار عن ابن قاسم ثم قال هذا خلاصة ماقالوه وهو ذهول عن قول الشارح بما يضبط مسائله فان ذلك لايكون الا بالتعريف لانه محصل لجهة الوحدة التى بها صارت مسائل العلم المتكثرة شيأ واحدا و بالاحاطة بجهة الوحدة يحصل العلم الاجمالى بتلك المسائل بالقوة كما أوضح ذلك السيد فى حاشية شرح الشمسية وأما سرد المسائل معدودة فلايحصل جهة الوحدة فلايفيد ضبطا بل تحصيلا لبعض المسائل بالفعل وأما ضبط المسائل فحصولها على طريق الاجمال والشارح لم يعبر بالحصول حتى يتوجه عليه هذا الاعتراض وأما قول ابن قاسم بقي هنا بحث وهو انه تمكن تصور كل نوع منه بانفراده

وأما بعده فصار معنى أصول الفقه علم أصوله كما يقال سورة البقرة ثم يقال البقرة باعتبار النقل الى علم السورة وامام الحرمين لما عرفه فى البرهان بالادلة قال شارحه الابيارى أراد الاضافى * ثم المصنف تابع والده الشيخ الامام فانه اقتنص ذلك من تخالف عبارة المنهاج والمحصول مع ان كلا منهما حد اللقبي فالبيضاوى جعله العلم بالادلة والكيفيتين والامام جعله عبارة عن الثلاثة قلت وتابعه الهندى على ذلك وقاله قبلهما ابن برهان فى الاوسط ونقل اجماع المتقدمين على ان أدلة الفقه تسمى أصول الفقه والناظر فيها يسمى أصوليا وقال ابن السمعانى أصول الفقه عند الفقهاء طرق الفقه التى يؤدى الاستدلال بها الى معرفة الاحكام انتهى ويمكن رفع الخلاف فانه كما يتوقف الفقه على هذه الحقائق يتوقف على العلم بها فيجوز حينئذ اطلاق أصول الفقه على الادلة نفسها وعلى العلم بها لكن

وبذلك يكون على بصيرة فى تطلبه الا أن يجاب بان ذلك فى معنى تصوره بتعريفه ان لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه اه فهو عجيب من مثله كيف يتأتى تصور كل نوع من المسائل بتعريف يخصه فان ذلك يقتضى تعدد جهة وحدة العلم وعلى تقدير تسليمه فليس تعريف الانواع تعريفا للامر الكلى المشترك بينها ولا فى معناه * فان قلت كل نوع من تلك الانواع مجموع تصديقات فكيف يتعلق بها التصور الذى هو مفاد التعريف قلت التصورات لاحجر فيها فتتعلق بكل شئ كما صرحوا بذلك اه *وقد حقق شيخنا الكلام فى هذا الموضع تحقيقا دقيقا وبين مراد الشارح بيانا حسنا فارجع اليه بقي ان شيخنا كتب على قول الجلال ليتصوره الى آخره فقال فيه ان الجهة الضابطة هى الموضوع أو الغاية ويمكن علم ذلك بلا تعريف بأن يقال موضوع أصول الفقه الادلة الاجمالية وغايته استخراج الاحكام وهذا ليس بتعريف اذ لا يصح أن يحمل على الفن أعنى المسائل فالتصور لا يقتضى التعريف الا ان يقال ان ذلك أتم فتدبر اه وأقول اذا قال موضوع أصول الفقه الادلة الاجمالية فقد تصور الموضوع وتصور الفن من هذا الوجه وكذا يقال فى الغاية ولكن المقصود كما هو صريح الجلال ان يتصور نفس الفن بما يضبط مسائله كما علمت من كلام العطار المتقدم ولعل هذا هو مراد شيخنا بقوله الا ان يقال ان ذلك أتم وامر بالتدبر

قال المصنف (أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها) قال الزركشى فى شرحه ﴿ تشنيف المسامع بجمع الجوامع ﴾ الدلائل جنس والاجمالية فصل أخرج به الادلة التفصيلية بحسب مسألة مسألة وهو الفقه ومعنى الاجمالية كما قال أبو الحسين فى المعتمد انها غير معينة ألا ترى انا اذا تكلمنا على ان الامر للوجوب لم نشر الى أمر معين وكذلك النهي والاجماع والقياس وليس كذلك أدلة الفقه لانها معينة نحو قوله صلى الله عليه وسلم ﴿ انما الاعمال بالنيات ﴾ قال ولهذا كان قول من قال أصول الفقه أدلة الفقه يلزم عليه ان يكون كلام الفقهاء فى أدلة الفقه

اطلاقه على نفس الادلة أولى لان الغرض ما يستنبط منه الاحكام لا العلم بتلك الطرق * نعم ينبغي تخريج خلاف فى أن الفقه هل هو مدلول تلك الادلة أو العلم بالمدلول من الخلاف الكلامى فيما اذا أقمنا دليلا على حدوث العالم مثلا فهل المدلول حدوث العالم أو العلم بحدوث العالم والصحيح الاول لان حدوث الاكوان دال على حدوث الجواهر سواء أنظر الناظر أم لا * والدليل مرتبط بالمدلول نظر الناظر أم لا * وهذا الخلاف قيل انه لفظى اذ لا يصح ثبوت العلم دون المعلوم * ﴿ الثانية ﴾ جعل الاجمالية قيداً للادلة والاشبه كما قرره والده انه قيد للمعرفة فان أدلة الفقه لها جهتان * احداهما أعيانها والثانية كلياتها فليست الادلة تنقسم الى ما هو

المعينة كلا مافى أصول الفقه فلهذا قيدنا الادلة بالاجمالية اه * وهذا هو المختار فى تعريفه اعنى ان الاصول نفس الادلة لا معرفتها لان الادلة اذا لم تعلم لا تخرج عن كونها أصولا وهو الذى ذكره الحذاق كالقاضى أبى بكر وامام الحرمين والرازى والآمدى وغيرهم واختاره الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد * وقيل بل أصول الفقه معرفة الادلة وعليه جرى فى المنهاج وكذا ابن الحاجب الا انه عبر بالعلم بها ووجهه بعضهم بان العلم بالادلة موصل الى المدلول والادلة لا توصل الى المدلول الا بواسطة العلم بها * والحاصل ان الادلة لها حقائق فى انفسها من حيث دلالتها ومن حيث تعلق العلم بها فهل موضوع أصول الفقه تلك الحقائق أو العلم بها والمختار الاول لان أهل العرف لا يسمون العلوم أصولا و يقولون هذا كتاب أصول ولان الاصول لغة الادلة فجعله اصطلاحا نفس الادلة أقرب الى المدلول اللغوى ومن ههنا جعل المصنف وغيره الفقه العلم بالاحكام لا نفسها لانه أقرب الى الاستعمال اللغوى اذ الفقه لغة الفهم وليس كذلك الاصول و بهذا ينفصل عن سؤال جعل الاصول الادلة والفقه العلم بالاحكام هذا تقرير كلام المصنف وفيه كلمات ﴿ الاولى ﴾ انه انما يحد اللقبي لا الاضافى بدليل انه لم يعرف الاصول بمفرده وحينئذ فكيف يصح جعله نفس الادلة فان اللقبي هو مانقل عن الاضافى وجعل علما على الفن أو صار علما بالغلبة لا نقل فيه وكيف يصح ان يحكى فيه قولا انه معرفة الادلة وليس ذلك خلافا متواردا على محل واحد بل هما طريقان لمقصودين متغايرين فمن قصد الاضافى فسره بالادلة ومن قصد اللقبي فسره بالعلم بها ولهذا لما جمع ابن الحاجب بينهما عرف اللقبي بالعلم والاضافى بالادلة ومن أورد عليه أن أصول الفقه نفس تلك القواعد لا العلم بها ثبوتها فى نفس الامر علم بها أم لا فقد غفل عن هذا المعنى ولم يقع على مراده فانه قبل العلمية بمعنى الادلة واما بعدها فصار معنى أصول الفقه علم أصوله كما يقال سورة البقرة ثم يقال البقرة باعتبار النقل الى علم السورة * وامام الحرمين لما عرفه فى البرهان بالادلة قال شارحه الابيارى أراد الاضافى * نعم المصنف تابع والده الشيخ الامام فانه اقتنص ذلك من تخالف عبارة المنهاج والمحصول مع ان كلا منهما

اجمالى غير تفصيلى أو تفصيلى غير اجمالى بل كلها شىء واحد لها جهتان فالاصولى يعلمه من احدى الجهتين والفقيه يعلمه من الجهة الاخرى نعم يصح أيضاً جعلها قيداً للادلة باعتبار ان لها نسبتين فهي باعتبار احداهما غيرها باعتبار الاخرى ﴿الثالثة﴾ المراد بالادلة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال * وقال امام الحرمين والغزالى ثلاثة فقط وأسقطا القياس والاستدلال فالامام بناه على ان الادلة لا تتناول الا القطعى فلزم اخراج القياس من أصول الفقه ثم اعتذر عن ادخاله فيه بقيام القاطع على العمل به والغزالى خص الادلة بالمثمرة للاحكام فلهذا كانت ثلاثة وجعل القياس من طرق الاستثمار فان دلالته من حيث معقول اللفظ كما ان

حد اللقبي فالبيضاوى جعله العلم بالادلة والكيفيتين والامام جعله عبارة عن الثلاثة قلت وتابعه الهندى على ذلك وقاله قبلهما ابن برهان فى الاوسط ونقل اجماع المتقدمين على ان أدلة الفقه تسمى أصول الفقه والناظر فيها يسمى أصوليا وقال ابن السمعانى أصول الفقه عند الفقهاء طرق الفقه التى تؤدى الاستدلال بها الى معرفة الاحكام اهـ * ويمكن رفع الخلاف فانه كما يتوقف الفقه على هذه الحقائق يتوقف على العلم بها فيجوز حينئذ اطلاق أصول الفقه على الأدلة نفسها وعلى العلم بها لكن اطلاقه على نفس الأدلة أولى لان الغرض مايستنبط منه الاحكام لا العلم بتلك الطرق نعم يبقى تخريج خلاف فى أن الفقه هل هو مدلول تلك الادلة أو العلم بالمدلول من الخلاف الكلامى فيما اذا أقمنا دليلا على حدوث العالم مثلا فهل المدلول حدوث العالم أو العلم بحدوث العالم والصحيح الاول لان حدوث الاكوان دال على حدوث الجواهر سواء نظر الناظر أم لا والدليل مرتبط بالمدلول نظر الناظر أم لا * وهذا الخلاف قيل انه لفظى اذ لا يصح ثبوت العلم دون المعلوم

(الثانية) جعل الاجمالية قيدا للأدلة والاشبه كما قرره والده انه قيد للمعرفة فان أدلة الفقه لها جهتان (احداهما) اعيانها (والثانية) كلياتها فليست الادلة تنقسم الى ماهو اجمالى غير تفصيلى أو تفصيلى غير اجمالى بل كلها شئ واحد له جهتان فالاصولى يعلمه من احدى الجهتين والفقيه يعلمه من الجهة الاخرى * نعم يصح أيضا جعلها قيدا للادلة باعتبار أن لها نسبتين فهي باعتبار احداهما غيرها باعتبار الاخرى

(الثالثة) المراد بالادلة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وقال امام الحرمين والغزالى ثلاثة فقط واسقطا القياس والاستدلال فالامام بناه على ان الادلة لا تتناول الا القطعى فلزم اخراج القياس من أصول الفقه ثم اعتذر عن ادخاله فيه بقيام القاطع على العمل به والغزالى خص الادلة بالمثمرة للاحكام فلهذا كانت ثلاثة وجعل القياس من طرق الاستثمار فان دلالته من حيث معقول اللفظ كما ان العموم والخصوص دلالته من حيث صيغته

العموم والخصوص دلالته من حيث صيغته ﴿ الرابعة ﴾ أورد على المصنف انه هلا قال أصول الفقه دلائله الاجمالية وأجاب بثلاثة أجوبة ﴿ أحدها ﴾ انه لو أعاده مضمراً لا وهم عوده الى نفس الاصول لانها المحدث عنها ﴿ وثانيها ﴾ ان التعاريف يجتنب فيها الضمائر ما أمكن الاتيان بالمظهر لانها موضوعة للبيان فاذا قلنا الانسان هو الحيوان الناطق لايقال هو الحيوان الناطق تعريف لان هو ضمير يفتقر الى الوقوف على ما قبله ﴿ ثالثها ﴾ وهو المعتمد ان الفقه فى قوله دلائل الفقه غير الفقه فى قوله أصول الفقه لان الفقه فى قولنا أصول الفقه أحد جزئى اسم لقب مركب من متضايفين وفى قولنا دلائل الفقه العلم المعروف

(الرابعة) أورد على المصنف انه هلا قال أصول الفقه دلائله الاجمالية وأجاب بثلاثة أجوبة (أحدها) أنه لو أعاده مضمرا لا وهم عوده الى نفس الاصول لانها المحدث عنها (وثانيها) ان التعاريف تجتنب فيها الضمائر ما أمكن الاتيان بالمظهر لانها موضوعة للبيان فاذا قلنا الانسان هو الحيوان الناطق لايقال هو الحيوان الناطق تعريف لان هو ضمير يفتقر الى الوقوف على ماقبله (ثالثها) وهو المعتمد ان الفقه فى قوله دلائل الفقه غير الفقه فى قوله أصول الفقه لان الفقه فى قولنا أصول الفقه احد جزئى اسم اللقب المركب من متضايفين وفى قولنا دلائل الفقه العلم المعروف ه وقد نقله العراقى مختصرا ونقله ابن جماعة أيضا مختصرا واعترض عليه فاعترض على قول الزركشى والاول هو المختار لان أهل العرف لايسمون العلوم أصولا ويقولون هذا كتاب أصول ولان الاصول لغة الادلة فجعله نفس الادلة أقرب اه فقال قلت ماقاله مقدوح فيه (أما أولا) فلانه مصادرة وانما ذلك عرفهم الخاص (واما ثانيا) فلان التقدير معلومات علم الاصول (واما ثالثا) فلان الاصول لغة ليست الادلة انما ذلك اصطلاح اه وأقول لاوجه لاعتراضه أما قوله أما أولا فلانه مصادرة وانما ذلك عرفهم الخاص اه فغير مسلم وهو غفلة عن ماقدمه الزركشى لان الادلة اذا لم تعلم لم تخرج عن كونها أصولا اه فان هذا صريح فى أن تسمية العلم بالادلة أصولا انما هو بالنسبة للادلة التى هى متعلقه فلا مصادرة على ان الزركشى قال ذلك مجاراة للمصنف ورده فى أول كلمة من كلماته واماقوله (واماثانيا) فلان التقدير الخ أى تقدير قولهم هذا كتاب أصول كتاب معلومات علم الاصول فخلاف الظاهر على ان اضافة علم الى الاصول تفيد بظاهرها المغايرة بين المضاف والمضاف اليه بالذات لا بالعموم والخصوص وأما قوله (ثالثا) فلان الاصول لغة ليست الادلة الخ فسيأتى انها لغة ما يبتنى عليه غيره وهذا المفهوم صادق على أدلة الفقه الاجمالية فهو أصول لغة بهذا الاعتبار واعترض أيضا على توجيه الزركشى اسقاط المصنف المعرفة من تعريف الاصول وأخذ العلم جنسا فى تعريف الفقه بانه أقرب الى الاستعمال اللغوى اذ الفقه لغة الفهم وليس كذلك الاصول فقال قلت فيه

﴿١﴾ ماتقدم وأقول فيه ماتقدم واعترض على قول الزركشي * قيل جعل المصنف الاجمالية قيدا الى آخره فقال قلت فى هذا التركيب خلل يظهر بالتأمل اه ولم يظهر لى وجه الخلل وعلى قوله ثم يصح جعلها قيدا للادلة باعتبار ان لها نسبتين الى آخره فقال قلت فيه بحث اذ النسبة انما حصلت لها من تعلق العلم بها اه وهوغير ظاهر لان كلا من النسبة الحاصلة للادلة باعتبار أعيانها والحاصلة لها باعتبار كلياتها ثابتة لها لذات مفهومها لامن تعلق العلم بها كما لايخفى واعترض على الجواب الثالث الذى نقله الزركشي عن المصنف وقال انه المعتمد بأن الفقه فى قوله دلائل الفقه غير الفقه فى قوله أصول الفقه فقال فيه بحث فاعلم ذلك ولم يبين وجهه وقد بينه بعض الافاضل بانه يجوز أن يكون على طريقة الاستخدام اه * ولا يخفى انه خلاف الاصل واعترض على قوله ان المصنف يحد اللقبي بدليل أنه لم يعرف الاصول بمفرده فكيف يصح جعله نفس الادلة فان اللقبي الخ بقوله قلت فيما استدل به نظر ثم ما استبعده ليس ببعيد ولعل وجه النظر هو انه بعد أن سلم ان اللقبي هو ماجعل علما على الفن الخاص بالنقل أو الغلبة كيف يمنع جعله نفس الادلة ويجعل تفسيره بالادلة طريقة من قصد المعنى الاضافى ولم لايجوز أن يكون مشتركا بينهما فلا يبعده تفسيره لقبا بالادلة والواقع ان اسم العلم مشترك بين ثلاثة معان هى مسائله والتصديق بها والملكة المتعلقة بها على ماسيأتى * وقال أبو بكر فى شرحه المسمى بالترياق النافع أصول الفقه فى الاصل مركب اضافى ثم نقله الاصوليون وجعلوه لقباً لهذا الفن مشعراً برفعة مسماه وله استمداد وموضوع وفائدة ومسائل وحد فاستمداده علم الكلام والعربية ومعرفة الاحكام وموضوعه الادلة السمعية وفائدته العلم بأحكام الله تعالى المتعلقة بأفعال المكلفين ومسائله مطالبه الجزئية التى يطلب اثباتها فيه كمسائل الامر والنهي وغيرهما وحده باعتبار مدلوله اللقبي على ماعرفه المصنف واختاره هو دلائل الفقه الاجمالية أى المسائل الكلية المبحوث فيها عن أحوال أدلة الفقه الاجمالية فادلة الفقه الاجمالية كمطلق الامر والنهي وفعل النبي والاجماع والقياس موضوع هذا الفن والقضايا التى يبحث فيها عن أحوال تلك الموضوعات نفس أصول الفقه كقولهم الامر للوجوب حقيقة والنهي للتحريم كذلك وفعل النبي صلى الله عليه وسلم حجة وهكذا أما أدلة الفقه التفصيلية كقوله تعالى ﴿ أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا ﴾ وصلاته صلى الله عليه وسلم فى الكعبة والاجماع على ان لبنت الابن السدس حيث لاعاصب لها وقياس الارز على البر فى منع بيعه متفاضلا واستصحاب الطهارة لمن شك فى بقائها فليست من أصول الفقه وانما يذكر بعضها فى كتبه للتمثيل والنظر فيها انما هو وظيفة الفقيه فانه يتكلم

﴿ تنبيه ﴾ من أول هذه الصفحة تفرد البدر الساطع ويجتمع الشرحان عند قوله ﴿ والاصولى العارف بها ﴾

على ان الامر فى نحو أقيموا الصلاة للوجوب والنهي فى قوله تعالى (ولا تقربوا الزنا) للتحريم بخلاف الاصولى فانه انما يتكلم على مقتضى الامر والنهي من غير نظر الى مثال خاص وقيل أصول الفقه معرفة تلك المسائل أى ادراك وقوعها فهي فى قولهم الامر للوجوب ادراك وقوع ثبوت الوجوب حقيقة لمطلق الامر وعلى هذا القياس الى أن قال ولكل من التعريفين وجه لان الفقه كما هو متفرع عن أدلته متفرع عن العلم بادلته * هذا تقرير ما اقتصر عليه المصنف فى التعريفين ثم نقل عن الشارح يعنى الجلال المحلى ملخص ما اعترض به على المصنف من ان الصواب ان مسمى أصول الفقه لا ينحصر فى المسائل الكلية السابق ذكرها بل يدخل فى مسماه أيضا المرجحات التى سيذكر معظمها فى الكتاب السادس وصفات المجتهد المعبر عنها بشروط الاجتهاد التى ذكرها فى الكتاب السابع وسيأتى تفصيل ذلك فى محله ومقال صاحب الترياق من أن دلائل الفقه الاجمالية فى التعريف الذى اختاره المصنف هى المسائل الكلية المبحوث فيها عن أحوال أدلة الفقه صحيح وايضاح ذلك على وجه الاجمال ان علم الاصول أدلة اجمالية للفقه أى لمسائل الفقه فالفقه يحتاج الى تلك الادلة الاجمالية الكلية عند تطبيق الادلة التفصيلية الجزئية المختصة بمسألة مسألة على أحكامها يعنى اذا استدل على مسألة من مسائل الفقه بدليل تفصيلى جزئى من الكتاب أو السنة مثلا فيحتاج هذا الاستدلال الى دليل اجمالى كلى من أصول الفقه كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى ﴿ وآتوا الزكاة ﴾ فقوله تعالى وآتوا الزكاة دليل تفصيلى جزئى مختص بمسألة وجوب الزكاة من الفقه فاذا أردنا أن نطبق هذا الدليل التفصيلى على ذلك الحكم الفقهي نقول الزكاة مأمور بها من الله تعالى وكل مأمور به من الله فهو واجب فالزكاة واجبة وانما قلنا ان كل مأمور به فهو واجب لان الامر للوجوب فهذه المقدمة الكبرى دليل اجمالى وهى من مسائل أصول الفقه قد احتجنا اليها عند تطبيق الدليل التفصيلى على مسألة فقهية هى وجوب الزكاة وكما ان هذه الكبرى يحتاج اليها فى ذلك التطبيق فتكون من أصول الفقه كذلك ما يتوقف اتمامها عليه من مسائل الاجتهاد والترجيح فهي أيضاً من أصول الفقه وبذلك تعلم ان تعريف المصنف شامل فى ذاته للامور الثلاثة التى هى المسائل الكلية المذكورة ومسائل المرجحات التى سيذكر معظمها فى الكتاب السادس ومسائل الاجتهاد المذكورة فى الكتاب السابع غير ان المصنف قصر الادلة الاجمالية للفقه فى تعريفه على القواعد المبحوث فيها عن الادلة الخمسة المذكورة فى الكتب الخمسة وأسقط مسائل المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الاصول وسيأتى الكلام على ذلك

والحاصل ان لفظ أصول الفقه سواء قلنا انه منقول او علم بالغلبة قد صار اسما واحدا يدل على مجموع المسائل المستحضرة بواسطة أمر كلى مشترك بينها كالموضوع أو الغاية مثلا ولم يبق

مركبا اضافيا يدل كل واحد من جزئيه على جزء المعنى ولذلك قال الجلال المحلى أى الفن المسمى بهذا اللقب * ولما كان لفظ أصول الفقه قبل النقل جمع أصل والاصل لغة على ماهو الصحيح مايبتنى عليه غيره ويستند اليه لافرق بين أن يكون ابتناء حسيا كابتناء السقف على الجدران أو عقليا كابتناء المسألة على دليلها أو عرفياً كابتناء المجاز على الحقيقة وغيرذلك من كل ما كان الابتناء فيه عرفيا وكان الفن الذى سميناه بهذا الاسم بالغلبة أو بالنقل يبتنى عليه الفقه ويستند اليه ابتناء عقليا كما علم مما سبق كان داخلا فى افراد مفهوم لفظ الاصل لغة ويكون مجموع المسائل المذكورة فى الكتب السبعة أصول الفقه لغة وهى أيضا المسماة بالغلبة أو بالنقل بهذا الاسم ويبتنى عليها الفقه ويستند اليها ولذلك قال الجلال المحلى أى الفن المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه للاشارة الى أن المعنى اللغوى موجود فيه أيضا بعد العلمية ولهذا قال الجلال اذ الاصل مايبتنى عليه غيره اه أى لغة ولا وجه لما قيل ان وصف الاجمالية انما هو لمعرفة الدلائل لا للدلائل لان قولنا فيما سبق ﴿لان الامر للوجوب﴾ قاعدة من قواعد الاصول التى يبتنى عليها الفقه وقولنا فيما سبق ﴿وكل مامور به واجب﴾ ماخوذة منها وراجعة اليها والمسألة الفقهية التى هى قولنا الزكاة واجبة هى النتيجة المقصودة وقولنا وآتوا الزكاة أمر قضية مندرجة تحت قولنا وكل أمر للوجوب باعتبار اندراج موضوع الاولى فى مفهوم موضوع الثانية فكانت قواعد الاصول بهذا المعنى أدلة اجمالية يندرج تحتها جميع الأدلة التفصيلية كقوله تعالى (وآتوا الزكاة) فانه أمر بمادته وصيغته يندرج تحت حكم القاعدة الاصولية القائلة كل أمر للوجوب فكانت نفس تلك القواعد هى الموصوفة بالاجمالية ولذلك قال الجلال كغيره من المحققين أى غير المعينة كمطلق الامر والنهي الى آخره وما قاله شيخنا فى تقريره من ان كلام المصنف على حذف مضاف الى آخره ففيه ان قول الشارح الجلال ان الدلائل التفصيلية جزئيات الاجمالية لايشير الى تقدير المضاف ولا يقتضى ان المراد فى كلام المصنف بالدلائل الاجمالية مطلق الامر الذى هوكلى مندرج تحته نحو ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ ولايشير اليه فان أقيموا الصلاة مثلا ليس هو الدليل بمجرده بل هو فى الحقيقة جزء من الدليل بل هو موضوع الصغرى منه ومطلق الامر ليس هو الدليل الكلى بمجرده بل هو فى الحقيقة موضوع الكبرى والدليل الحقيقى هو نحو أقيموا الصلاة أمر مطلق باقامة الصلاة وكل أمر مطلق يفيد وجوب المامور به حقيقة ينتج أقيموا الصلاة يفيد وجوب المامور به حقيقة وهو الصلاة فالصلاة مامور بها وكل مامور به واجب فالصلاة واجبة وهذه النتيجة مسألة فقهية واحتاجت فى الاستدلال عليها الى القاعدة القائلة وكل أمر مطلق يفيد وجوب المامور به حقيقة التى هى كبرى الدليل وهى مسألة أصولية والصغرى

جزئى من جزئياتها وموضوع الصغرى جزئى من جزئيات موضوع الكبرى وقد قال العطار فى حواشيه ان حذف المضاف فى التعريفات بعيد سيما مع معارضته مارجح به التعريف الاول بقوله فيما بعد ان الاصول لغة الأدلة فهذا القول يبعد احتماله تقدير المضاف اه * وقول شيخنا ان ذلك لايعارضه لما بينته من معناه غير مسلم فان المعنى الذى بينه بقوله ان الاصول المضافة الى الفقه كما هو الموضوع لغة هو الادلة ولا ريب فيه على مامر عن صاحبى التلويح والتوضيح من انه لانقل عن المعنى اللغوى وانه مع الاضافة لايصدق على غير الادلة واذا كان كذلك فكون المنقول اليه المسائل أقرب من كونه المعرفة اذ المسائل بعض الدليل لغة لاينفى المعارضة بل يؤيدها لانه سلم فيه ان المنقول اليه هى المسائل وانها تسمى أدلة لغة وقد جعل لفظ أصول الفقه علما عليها مع لحظ المعنى اللغوى وتحققه فيها بطريق المناسبة وهو الذى أشار اليه الشارح المحقق فى بيان وجه كون هذا الاسم لقباً مشعراً بمدحه كما بيناه فافهم وأما اعتراض العطار على ان يراد بالدلائل الاجمالية للفقه مسائل الاصول بأن التعريفات تحمل على المعانى المتبادرة منها والمتبادر من الدلائل الاجمالية عندهم هى الكتاب والسنة الى آخره لامسائل الاصول على انها ليست دلائل اجمالية وانما هى كبريات للدلائل التفصيلية مثل أن تقول الصلاة واجبة لقوله تعالى ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ فانه أمر والامر للوجوب فارادة مسائل الاصول من الادلة الاجمالية بعيد جداً قلما يستعمله احد وأيضاً سيجىء ان التفصيلية جزئيات للاجمالية ولا يستقيم ذلك اذا حملت الاجمالية على قواعد الاصول وانما يستقيم اذا حملت على مطلق الامر ونحوه وكيف تتحمل هذه التعريفات امثال هذه التكلفات البعيدة ولو سلم ان ما ذكروه هو المراد فهو من المراد الذى لايدفع الايراد اه * وقد وافقه شيخنا فى تقريره فغير وارد على ماذكر وذلك ان دعوى ان المتبادر من الدلائل الاجمالية عندهم هى الكتاب الى آخر ماقال من ان ارادة مسائل الاصول من الدلائل الاجمالية بعيد جداً غير مسلم فانهم وان اطلقوا على الكتاب والسنة وباقى الادلة انها ادلة اجمالية لكن هذا الاطلاق لايقتضى انها المتبادر فى كل موضع ودعوى انه قلما يستعمله أحد غير مسلمة كيف وقد جرى على هذا التعريف كثير من فحول العلماء كما علم مما سبق عن الزركشى وغيره وقد نقل شيخنا فى تقريره عن صاحب التلويح ردا على من قال ان اطلاق لفظ أصول الفقه على الفن المدون بطريق النقل انه قال النقل خلاف الاصل ولا ضرورة للعدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدار يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء هنا عقلى فيكون أصول الفقه مايبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله اه *

قال شيخنا وهو معنى قول العضد واذا أضيف الى العلم فالمراد دليله * ثم ان هذا المركب الاضافى نقل عن هذا المعنى اللغوى أعنى دلائل الفقه الى المعنى العلمى بأن جعل علما للقواعد التى هى طرق استنباط الفقه لوجود المناسبة بين المنقول عنه واليه وهى ان هذه أيضاً دلائل اذ الحكم الفقهي وقع متعلق محمولها فان قولنا الامر للوجوب معناه كما قاله السعد يفيد الوجوب فالحكم أعنى الوجوب الجزئى مدلول لها من القوة فاذا ضم اليها الصغرى خرج من القوة الى الفعل كما قاله التفتازانى فى التلويح اه وهذا صريح فى أن مسائل الاصول وقواعده تسمى أدلة الفقه ولا جائز أن يراد منها الادلة التفصيلية لانها ليست هى المسمى اللقبي لاصول الفقه فتعين انها الادلة الاجمالية للفقه وانها هى المعنى المتبادر من لفظ الادلة الاجمالية للفقه فى هذا المقام بل ان اطلاق الادلة الاجمالية على الكتاب والسنة ونحوها ليست لانها باعتبار موادها المعينة فقط هى التى بها الاستدلال بالفعل بل باعتبار أوصافها أيضا من كونها أمراً أو نهياً أو عاما او خاصاً ونحو ذلك مع ما ينضم اليها من محمولاتها الجزئية التى هى أوصافها المذكورة حتى يصير المجموع قضية صغرى قائلة أقيموا الصلاة أمر مطلق ولا بد أن تضم اليها الكبرى التى هى القاعدة الاصولية القائلة كل أمر للوجوب فجعل مطلق الامر دليلا اجمالياً باعتبار ماينضم اليه من المحمول الكلى وجعل نحو أقيموا الصلاة دليلا تفصيليا باعتبار ماينضم اليه من محموله الجزئى وكل منهما دليل بالقوة لا بالفعل ولا يصير دليلا بالفعل الا بعد أن تضم القضية الجزئيـة موضوعا ومحمولا بصفة صغرى القياس الى القضية الكلية محمولا وموضوعا بصفة كبرى القياس ألا ترى الى قول شيخنا نقلا عن السعد فان قولنا الامر للوجوب معناه كما قال السعد يفيد الوجوب فالحكم أعني الوجوب الجزئى مدلول لها بالقوة الى آخر ماتقدم و بذلك تعلم ان قول المصنف فيما تقدم الآتى بالقواعد القواطع من فنى الاصول مع جعل من بيانا قرينـة على ان المراد بالدلائل الاجماليـة للفقه قواعد الاصول وليس قرينة على تقدير المضاف كما يقول شيخنا رحمه الله ألا ترى الى مافرعه شيخنا على مانقله عن السعد والعضد من قوله فمعنى قول الشارح الآتى انه أقرب الى المدلول لغة انه أقرب لوجود المناسبة القوية لوجود الدلالة فى المنقول عنه والمنقول اليه بخلاف الحمل على المعرفة فان معنى كون التصديق بالقواعد دليلا انه يوصل بواسطة تعلقه بالقواعد الدالة على مامر الى أن قال اذ المسائل بعض الدليل لغة اه * فان هذا كله لايتم الا اذا كانت مسائل الاصول نفسها تسمى أصولا للفقه و يبتنى عليها الفقه و يستند اليها واستناده اليها وابتناؤه عليها ليس الا استنادا وابتناءاً عقليين فهي أدلة الفقه الاجمالية وكونها فى الواقع بعض الدليل العقلى لا ينافى انها تسمى أدلة اجمالية باعتبار دلالتها بالقوة كما سمينا نحو أقيموا الصلاة دليلا تفصيليا لهذا المعنى أيضا وان كان هو فى الواقع بعض الدليل بالفعل *

والحاصل ان لفظ أصول الفقه باعتبار انه مركب تقييدى يدل كل جزء منه على جزء معناه ومعناه لغة مايبتنى عليه الفقه و يستند اليه وهى أدلة أعم من أن تكون أدلة تفصيلية أواجمالية وأعم من أن يكون المراد من الادلة التفصيلية موضوع القضية الصغرى نحو أقيموا الصلاة أو هو مع محموها ومن أن يكون المراد من الادلة الاجمالية موضوع الأدلة الكبرى أو هو مع محمولها فان كل ماذكر يبتنى عليه الفقه ويستند اليه ويختص الاستناد اليه والابتناء عليه بالفقه فقط فلا يبتنى عليه سواه فكل واحد منها يسمى أصلا لغة للفقه فهو دليل الفقه لغة لابتناء الفقه عليه واستناده اليه وان لفظ أصول الفقه بعد جعله علماً على فن الاصول المدون الذى هو القواعد المشتركة فى موضوع واحد وغاية واحدة سواء كان علما بالغلبة أو بالنقل صار معناه ومسماه تلك القواعد بحيث متى أطلق يراد منه تلك القواعد ومناسبة التسمية بهذا اللقب هى كون تلك القواعد يبتنى عليها الفقه ويستند اليها غاية الامر ان لفظ أصول الفقه مشترك لفظى بين تلك القواعد وبين العلم بها أى التصديقات المتعلقة بها وبين ملكة استحضارها ولا شك ان تلك القواعد هى التى يبتنى عليها بنفسها الفقه بخلاف التصديق بها أو ملكة استحضارها فان كلا منهما انما يبتنى عليه الفقه بواسطة تعلقه بتلك القواعد كما يؤخذ من كلام شيخنا السابق ولذلك رجح المصنف فى تعريف أصول الفقه انه دلائل الفقه الاجمالية وحكى مقابله بقيل فمراده ان التعريف الاول أولى وأقرب فقط ولذلك قال العطار رحمه الله لم يرد بصيغة التمريض كتصويب الاول الواقع فى منع الموانع رد هذا القول بل بيان الاولوية لان اطلاق العلم على القواعد أشيع فى العلوم المدونة وقال بعض من حشى الحواشى الشريفية على الشرح العضدى ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل { يعنى بلاواسطة } وأما على العلم به فبالتبع فاذا أطلق الاصول يتبادر مايبتنى عليه اصالة فاندفع بما قلنا ان أسماء العلوم تطلق على المسائل وعلى العلم المتعلق بها وكل منهما هنا صحيح اه * وهذا أيضا مما يرد على من قدر المضاف فى كلام المصنف وعلى العطار نفسه حيث استبعد ان قواعد الاصول تسمى دلائل اجمالية للفقه فان القواعد هى المعلومات وهى التى يبتنى عليه الفقه اصالة فهي تسمى أدلة الفقه لغة لابتنائه عليها وهى التى تسمى بلفظ أصول الفقه بعدجعله علما لها لابتنائه عليها أيضاً وهى المرادة من دلائل الفقه الاجمالية عند الاطلاق فى مثل هذا المقام وهى الموصوفة اصالة بالاجمالية لامعرفتها فلا وجه لجعل الاجمالية وصفا للمعرفة لا للدلائل ولا وجه للقول بان الدلائل الاجمالية موضوع الفن فلا تصلح ان تكون تعريفا له اذ هى فى هذا المقام نفس القواعد وهى المسمى بهذا الاسم كما اعترف به المعترضون أنفسهم فيما كثيرا ومن هذا تعلم اندفاع جميع شكوك الناظرين هنا فاشكر الله على فضله فان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم *

بقي ان يقال لم لم يكن علم المنطق وعلم الخلاف الذى هو علم الجدل من أصول الفقه . فان المنطق يبحث عن المعقولات الثانية كالجنس والفصل التى تعرض للمواد الخارجية التى هى المعقولات الاولى وتلك المواد من علوم أخرى وعلم الاصول كذلك يبحث فيه عن الامر والنهي فقولنا كل أمر للوجوب أو كل نهي للتحريم انما يراد به ان حقيقة الامر التى تعرض ﴿لاقيموا الصلاة﴾ ونحوها للوجوب أى ان هيئة الامر وصورته للوجوب فليست أقيموا الصلاة بمادتها وصورتها فردا من افراد موضوع هذه المسألة انما هى فرد من افراده باعتبار الصورة والهيئة وكذا يقال فى المسألة القائلة النهي للتحريم وهكذا سائر مسائل الاصول * قلت نمنع أولا ماذكر ونقول ان كلا من قولنا كل أمر مطلق للوجوب وكل نهى كذلك للتحريم هما مسألتان من أصول الفقه وأقيموا الصلاة ولا تأكلوا الربا بمادتهما وصورتهما فردان من أفراد موضوع هاتين المسألتين وموجودتان فى الخارج فالامر والنهي اللذان هما الموضوعان فى المسألتين موجودان فى الخارج فالمبحوث عنه فى علم الاصول مواد خارجية التى هى من المعقولات الاولى بخلاف المنطق فانه كما ذكره المعترض يبحث فيه عن المعقولات الثانية التى تعرض للمواد الخارجية التى هى من المعقولات الاولى وتلك المواد لا تختص بعلم واحد بل مواد كل علم تؤخذ منه والمعقولات الثانية لاوجود لها الا فى الذهن فقضايا علم المنطق جميعا ذهنية لاوجود لها فى الخارج وانما الموجود موادها التى تعرض لها وأما الادلة التفصيلية التى يبحث عنها الفقيه فهي بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل أصول الفقه وهى موجودة فى الخارج بموادها وصورها فافترقا وعلى فرض تسليم ان أصول الفقه يبحث فيه عن صيغة الامر مثلا وانها للوجوب بمعنى ان هيئته وصيغته للوجوب وحينئذ يكون المبحوث عنه فى أصول الفقه من المعقولات الثانية كالمنطق كما يقول المعترض فلا نسلم ان المنطق من أصول الفقه وذلك لان أصول الفقه بتسليم ماذكره المعترض يبتنى عليه و يستند اليه الفقه فقط دون غيره من العلوم فهو أصل يبتنى عليه الفقه خاصة فهو الحقيق بان يسمى أصول الفقه بخلاف المنطق فانه لايختص بعلم دون علم لما علمت ان مواد كل علم من ذلك العلم وان مايبحث عنه المنطق وهى المعقولات الثانية تعرض لتلك المواد فما يبحث عنه المنطق عام فى جميع العلوم ومنها علم الاصول وعلم الفقه فهو آلة عامة وعلى فرض تسليم ان المنطق يبتنى عليه الفقه فعلة التسمية اللقبية لاتوجبها * وما قيل فى المنطق اعتراضا وجوابا يقال فى علم الخلاف الذى هو علم الجدل فانه انما يبحث فيه عن المقتضى والنافى مثلا من حيث انهما مطلق مقتض ونافٍ بدون التعرض لمقتض أوناف معين الا على وجه التمثيل وغير ذلك مما لايختص بعلم دون علم وتخصيص العلماء له بالفقه للاعتناء به لا لانه خاص به فاعرف ذلك ولانسلم فان المقام مقتض لذلك نظرا لما وقع فيه من التشتيت والعبارات الصعبة

قال المصنف (وقيل معرفتها) قال المصنف فى منع الموانع ان التعريف الاول هو الصواب لكونه أقرب الى المدلول لغة اه * وقال والده فى شرح المنهاج والاولى جعل الاصول الادلة والفقه للعلم لانه الاقرب الى الاستعمال اللغوى اه * فالمصنف تبع فى اختيار تعريف كل من الاصول والفقه والده مستدلا بانه أقرب الى المدلول لغة ومن ذلك تعلم كما قال ابن قاسم انه أراد بالصواب ماهو الاولى لامنع التعريف الثانى وانه ليس بصواب وقد وقع كما قال ابن قاسم ونبه عليه شيخه الشريف استعمال الصواب بمعنى الاولى فى عبارات الائمة كالسعد وقد علمت مما تقدم ان أسماء العلوم تطلق على معرفة القواعد وملكة استحضارها كما تطلق على القواعد ولذلك قال المحلى رجح المصنف الاول بانه أقرب الى المدلول لغة اذ الاصول لغة الادلة كما فى تعريف جميعهم الفقه بالعلم بالاحكام لانفسها اذ الفقه لغة الفهم والمراد بكون الاصول لغة الادلة ان الادلة من ما صدقات الاصول لا أن الاصول هى الادلة لاغير كما توهم على ان حصر الاصول فى الادلة انما يمتنع اذا لم تضف الى الفقه أما اذا كان المراد فى قوله اذ الاصول الادلة الاصول المضافة الى الفقه كما ان المراد بالادلة أدلة الفقه وان أل فى الاصول والادلة عوض عن المضاف اليه فالحصر صحيح اذ لا شبهة فى أن الاصول المضافة الى الفقه لغة هى أدلة الفقه ولاشك ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل اما على العلم به فبالتبع فاذا أطلق الاصول يتبادر مايبتنى عليه اصالة وهو المعلوم ولا شك ان المعنى اللغوى لاصول الفقه الذى هو أدلته كما علمت مما تقدم أعم من أدلة الفقه الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحى لشمول أدلة الفقه لغة لها ولادلة الفقه التفصيلية فلم يتحد المعنى الاسمى الاصطلاحى والمعنى اللغوى حتى يقال لا يتصور القرب بينهما ومتى كان المعنى اللغوى أعم من المعنى الاسمى فاطلاق لفظ أصول الفقه لقبا على أدلة الفقه الاجمالية أقرب الى المدلول اللغوى من اطلاقه على معرفتها لان الادلة الاجمالية فرد من افراد مطلق الادلة بخلاف معرفتها وفرد الشىء أقرب اليه من معرفته فاعتبار الاقربية هنا فى غاية الصحة وأدلة الفقه الاجمالية وان كانت فردا من افراد المعنى اللغوى كما قلنا وداخلة فيما وضع له لفظ أصول الفقه لغة الا ان الوضع اللغوى لم يعتبر فيه خصوصيات الافراد فادلة الفقه الاجمالية من حيث خصوصياتها المعتبرة فى المعنى الاسمى الاصطلاحى ليست من الموضوع له لغة فهى باعتبار خصوصياتها مغايرة للموضوع له لغة وهذا القدر كاف فى تصحيح الاقربية ولاشك ان مسائل الاصول الكلية الباحثة عن أحوال الدلائل هى أيضا أدلة الفقه كما اعترف بذلك من اعترض أيضا حيث قال فى أثناء كلامه والدلائل الاجمالية هى القضايا التى يستدل بها على المسائل الفقهية كذا يؤخذ من ابن قاسم وقد قدمنا لك ان تلك المسائل هى دلائل الفقه الاجمالية وانها تسمى أصول الفقه بالمعنى اللقبى واللغوى * غاية الامر ان التسمية بالمعنى اللقبى

تختص بها وبالمعنى اللغوى تعمهما والادلة التفصيلية فافهم .
بقى ان ابن قاسم قال ان فن الاصول اما المسائل كما هو المراد من التعريف الاول واما التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثانى * والمسائل يجب ان تكون كلية والمحكوم عليه فى الكلية كل فرد من افراد الموضوع لامفهوم الموضوع وانما هو آلة لملاحظتها وحينئذ يمتنع ان يكون المحكوم عليه فى مسائل الاصول مفهوم الموضوع من حيث هو والا لم تكن كلية بل طبيعية بل يجب ان يكون المحكوم عليه فيها افراد الموضوع وان لوحظ بمفهوم الموضوع ويلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التى هى الادلة التفصيلية وان يكون مسمى أصول الفقه المسائل الباحثة عن أحوال الادلة التفصيلية أو التصديق بتلك المسائل مثلا قولنا الامر للوجوب مسألة من مسائل أصول الفقه والمحكوم عليه فيها أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة الى غير ذلك لامفهوم الامر لكن جعل آلة لملاحظة تلك الافراد فكيف يصح قولهم أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية أو معرفتها لان المراد به قطعا ليس تلك الدلائل أنفسها فى الاول ولا معرفتها فى الثانى ضرورة ان الدلائل أنفسها موضوع العلم ومعرفة الدلائل أنفسها هى تصورها وكل منهما لا يمكن ان يكون نفس العلم بل المراد فى الاول المسائل الباحثة عن أحوال الدلائل وفى الثانى التصديق بتلك المسائل وقد علمت انه يجب كلية المسائل وان المحكوم عليه فى الكلية افراد الموضوع لامفهوم الموضوع من حيث هو بل مفهومه آلة لملاحظتها وكيف يصح قول الشارح الآتى الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من أدلته لكن الاجمالية دون التفصيلية بل يجب ان يكون موضوعا لبيان ما يتوقف عليه من الادلة التفصيلية أى المسائل الباحثة عن أحوال ما يتوقف عليه من الادلة التفصيلية أو لمعرفة تلك المسائل أى التصديق بها * اللهم الا ان يجاب بمنع كلية المسائل كما هو صريح قول الشارح السابق ومن أصول الدين ماليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود الى آخره الا ان يؤول ذلك أو بتأويل كلامهم هنا بان يحمل التقييد بالاجمالية على مجرد وجوب كون البحث عن الادلة على وجه كلى بان لايقع التفصيل عنوانا فى شىء من المسائل نحو أقيموا الصلاة للوجوب وان كان هو المبحوث عنه بالذات وعلى هذا فقول الشارح فليست أصول الفقه معناه ليست من حيث البحث عنها على التعيين بان يقع تفصيلها عنوانا للبحث لامطلقا أصول الفقه والاوضح ان يقال ان فى التفصيلية جهتى اجمال وتفصيل والبحث عنها فى هذا الفن باعتبار الجهة الاولى لاباعتبار الثانية ثم نقل عن شيخ الاسلام ما يؤيد هذا الجواب وقد نقله العطار مختصرا ولم يقره وحذف الجواب الاول لان القول بان مسائل أصول الفقه ليست كلية خلاف الواقع فمنع كليتها مكابرة بعد كون موضوعها كليا * وأما الجواب الثانى الذى أوضحه بقوله والاوضح أن يقال الى آخره فلا يدفع السؤال لانه مادام يسلم .

أن المبحوث عنه بالذات فى الكلية هو افراد موضوعها فالحكم على الادلة باعتبار جهة الاجمال التى هى مفهوم الموضوع لا يكون مقصودا بالذات بل لملاحظة ما هو مقصود بالذات وهى افراد الموضوع التى هى الادلة التفصيلية فالاعتراض باق على حاله وقد أشار شيخنا فى تقريره الى مايدفع اعتراض ابن قاسم بالمرة فقال * ثم اعلم ان المحكوم عليه فى المحصورات كما حققه الدوانى والسيد الزاهد فى حواشيه هو الطبيعة من حيث أنها تصلح للانطباق على الجزئيات فلا جرم يتعدى الحكم الى الاشخاص فالحكم عليها بالعرض كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة الأمر الحاصل فى النفس وهو الطبيعة دون الافراد الا انه من حيث التخصيص والانطباق على الجزئيات وأما المحكوم عليه فى الطبيعة فهو الطبيعة لا من تلك الحيثية ولذا لا يصدق عليها الا مالا يتعدى الى الافراد كالنوعية ولذا لا تعد من مسائل العلوم لعدم كليتها فاندفع ماقيل أن المبحوث عنه فى مسائل الاصول الدلائل التفصيلية لانها من المحصورات المحكوم فيها على الافراد فانه مبنى على رأى مرجوح حكاه عبد الحكيم فى حواشى القطب وأشار له الدوانى تدبر اه

وحاصله أن المحكوم عليه فى القضايا الكلية أولا وبالذات هو الحقيقة الكلية باعتبار انطباقها على الافراد أى باعتبار تحققها فى كل فرد من أفرادها وان كل فرد هو تمامها وبعبارة أوضح أن الحكم فى القضايا الكلية على الكلى الطبيعى وهو الحقيقة لا بشرط شىء حتى الاطلاق والكلى الطبيعى بهذا المعنى موجود فى الخارج وهو غير الافراد التى كل واحد منها هو الحقيقة بشرط شىء وهو التعين بالخصوصيات كما انه يغاير الكلى بشرط لاشىء وهو موضوع الكلية الطبيعية فاندفع ما بنى عليه ابن قاسم الاعتراض من أن المحكوم عليه فى الكلية كل فرد من أفراد الموضوع لا مفهوم الموضوع وانما هو آلة لملاحظتها وكيف يمكن أن يكون أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ونحوه من الادلة التفصيلية مبحوثا عن أحواله فى علم الاصول مع أن أحوال تلك الادلة أحكام جزئية ولكل واحد منها حال يثبت له غير حال الآخر فان الذى يثبت لاقيموا الصلاة هو وجوب الصلاة والذى يثبت لآتوا الزكاة هو وجوب الزكاة على معنى أن كلا منهما يفيد الوجوب المعين وهما ونحوهما من الادلة التفصيلية مبحوث عنه فى علم الفقه لاثبات تلك الاحوال وأما المبحوث عنه فى أصول الفقه فهو مطلق الامر والنهي مثلا والاحوال التى تثبت لهما فى علم الاصول هى مطلق الوجوب والتحريم ولا يتم استدلال الفقيه على مطلوبه من أن أقيموا الصلاة يفيد الوجوب الا من بعد أن يركب الدليل ولو تقديرا بان يلاحظ تركيبه فيجعل ذلك الدليل موضوعاً ويحمل عليه ما يجعله مندرجا فى موضوع قضية أخرى لتكون هى صغرى الدليل ثم يحمل على موضوع القضية الاخرى الذى اندرج

فيه موضوع الصغرى محمولا آخر فينتقل الحكم على موضوع الكلية الكبرى الى موضوع الصغرى فيقول الفقيه أقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر يفيد وجوب المأمور به أقيموا الصلاة يفيد وجوب المأمور به كما سبق ايضاحه وبهذا تعلم أن تسمية نحو أقيموا الصلاة دليلا تفصيليا ونحو مطلق الامر دليلا اجماليا على طريق التسامح فان نحو أقيموا الصلاة انما يصير صغرى الدليل بعد حمل حاله عليه وصيرورته قضية والا فهو موضوع الصغرى وكذا نحو مطلق الامر انما يصير كبرى الدليل بعد حمل حاله عليه وصيرورته قضية كلية يندرج فى موضوعها موضوع الصغرى والا فهو موضوع الكبرى وموضوع القضيتين بعد التركيب الخاص هو الدليل المنتج فكل منهما بعض الدليل لا تمام الدليل * ولما كانت الكبريات هى المسائل التى انبنى عليها استنباط الاحكام الفقهية كانت أصوله ومبتناه وسميت دلائله الاجمالية أى غير المعينية أى انها لم تشر الى شىء معين الا ترى انا اذا تكلمنا على ان الامر للوجوب لم نشر الى أمر معين وكذلك النهي والاجماع والقياس وليس كذلك أدلة الفقه لانها معينة نحو قوله صلى الله عليه وسلم ﴿ انما الاعمال بالنيات ﴾ كما تقدم نقله عن الزركشي وتبعه الجلال وقال بعد ذلك نخرج الدلائل التفصيلية الى آخره ولذلك قال العطار غير المعينة تفسير باللازم لان الاجمال عدم الايضاح ويلزمه عدم التعيين أى التفصيل وليس المراد بعدم تعينها انها مبهمة الى آخر مابه وبذلك تعلم أن قول الشارح المحلى كغيره فى تفسير الاجمالية غير المعينة لا ينافى ان يراد بالدلائل الاجمالية القواعد كما لا ينافى ذلك جعل الدلائل التفصيلية جزئيات الاجمالية وقول شيخنا فانه لا معنى لعدم تعين قولنا الامر للوجوب ان أراد بعدم التعين الابهام فقد علمت انه غير مراد وان أراد بعدم التعين عدم التفصيل فغير مسلم لان قولنا الامر للوجوب لم يشر فيه الى أمر خاص معين بمادة معينة كما تقدم كما ان قوله رحمه الله مع ان الدليل عندهم لا يطلق الا على الكتاب والسنة الى آخر ماعده الشارح عند قوله وسبعة كتب غير مسلم لما قدمناه لك من انهم يسمون قواعد الاصول أدلة الفقه الاجمالية ولذلك جعلوا لفظ أصول الفقه لقبا لها فافهم * ومن هذا تعلم ان لفظ أصول الفقه كغيره من اسماء العلوم والكتب أعلام لا أسماء أجناس

وحاصل الكلام فى ذلك ان العلماء قد اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقوال ففريق ذهب الى أنها أسماء أجناس واختاره الشيخ الامام والد المصنف فقال نحن نجد انه لو قال قائل فلان يعرف فقها ونحوا وطبا فهم منها معانيها الخاصة فدل على انها موضوعة لها مع التنكير كما يفهم من دابة مع التنكير ذوات الاربع * قال ثم اذا ثبت انها منقولة فهي أسماء أجناس لا اعلام اجناس لوجهين (أحدهما) أنها تقبل الالف واللام ولو كانت أعلاما لما قبلتها

(والثانى) انه قد ثبت ذلك فى دابة اذ ليست بعلم فلتكن هذه مثلها * قال ابن قاسم بعد نقله ماذكر عن منع المواتع وفى كلا الوجهين المذكورين لنفى العلمية نظر لايخفى اه * ولم يبين وجه النظر وستعلم وجه ذلك مما يأتى فتفطن والرد على الشيخ الامام بان العلم لفظ أصول الفقه وهو مركب اضافى لاتدخله اللام وان مدخول اللام لفظ أصول بدون اضافة وهو ليس بعلم لايفيد * وممن مال الى انه اسم جنس صاحب مسلم الثبوت وقال السيد هو يعنى لفظ أصول الفقه من اعلام الاجناس لان علم أصول الفقه كلى يتناول افراداً متعددة اذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصا وان اتحد معلوماهما * ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه جعلوه علما للعلم المخصوص على ماعهد فى اللغة لا اسم جنس له اه * يعنى ان المتعارف عند أهل اللغة هو ان المركب اذا نقل ينبغى أن ينقل الى المعنى العلمى ويجعل علما * قال بعضهم هذا صحيح لكنه غير مطرد فى أسماء العلوم والكتب والوجه المطرد ان كل عرض علما كان أو غيره يبلغ بواسطة مشخصاته حداً لايمكن تعدده الا بتعدد محله قد قوى شبهه بالشخص الحقيقي حتى قالوا انه لا يجد مثل الشخص الحقيقي فألحقه أهل العرف به وجعلوا اللفظ الموضوع بازائه علما وفى شرح الشريف أن أسماء العلوم كاسماء الكتب أعلام أجناس عند التحقيق وضعت لانواع أعراض تتعدد أفرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد تجعل أعلام شخص باعتبار أن المتعدد باعتبار المحل يعد عرفا واحداً وهذا انما يتم اذا لم تكن موضوعة للمفهوم الاجمالى كما مر فيندفع ما قيل انها جزئيات والجزئى لا يمكن تعريفه على انهم صرحوا بان الماهية التى يتميز اجزاؤها فى الوجود تحديدها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل ومن ذلك جاز فى الجزئى وشبيه التعريف فتدبر اه يعنى يمكن بيان أجزائه المتميزة فى الوجود فيمكن أن يسمى بيانها حداً أو رسما لمشابهة الحد أو الرسم بذلك المعنى ولم يرد انه حد حقيقي لاختصاصه بالكليات بالاتفاق فلا تغلط كذا كتب بحاشية المقام اه من ابن قاسم مع حذف مالا حاجة اليه

وقال شيخنا فى تقريره ومثله العطار فى حواشيه واللفظ لشيخنا لكونه أوضح وتحقيق المقام على ما قاله المحقق عبد الحكيم فى حواشى القطب ان العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت فى ذهن الواضع بامر كلى مشترك بينها كالموضوع والغاية ويجعل ذلك الامر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة فى جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما اذا قدر الرجل ابنا له ووضع له اسما ثم ان لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال بناء على ان ذلك التعدد طارىء بعد الوضع كانت أسماء العلوم أعلاما شخصية ويؤيده ما نقله الدوانى عن الشيخ الرئيس ان موضوع الطبيعة لما أخذ من حيث انه شىء واحد بالوحدة الذهنية كانت شخصية أو بناء على العرف وان اعتبر ذلك

كانت أعلاما جنسية و بهذا يجمع بين الكلامين للسيد فى حاشيتى العضد والشمسية و بهذا يندفع ما يقال ان مسائل العلوم تتزايد يوما فيوما بتزايد الافكار فكيف يمكن الوضع لها لان وضع الاسم لمعنى لا يتوقف على تحصيله فى الخارج بل فى الذهن ويكفى فى الاستحضار تلك الملاحظة الاجمالية اه * وأقول قد صرحوا بان أسماء العلوم تطلق تارة على العلم المدون وهو عبارة عن مجموع المسائل التى اعتبرت شيا واحد باتحاد الموضوع أوالغاية أوالادراكات المتعلقة به كما يعلم مماسبق عن عبد الحكيم وهذا المجموع المتحد لاتعدد فيه أصلا بالنظر الى ذاته وانما المتعدد اجزاؤه كتعدد اجزاء ذات زيد مثلا وليس هذا المجموع أمرا كليا يصدق على افراد متعددة بحيث يحمل على كل واحد منها حمل هو هو ووضع اسم العلم لهذا المجموع مقطوع النظر فيه عن ان يتعلق به تصديق أم لا وعن ان يتعلق به ملكة استحضار اواستحصال أم لا وعن ان يقوم بذهن الواضع وغيره بل الملاحظة عند الوضع هى ذات المجموع المتحدة فى ذاتها اتحادا ذهنيا باعتبار وجودها فى ذاتها فيكون الملاحظ فى الوضع هو الفن المدون الذى هو مجموع تلك المسائل المتحدة على وجه مذكر فى ذاته و باعتبار تحققه فى نفسه ومن ذلك تعلم ان تعدد المسائل التى هى اجزاء المجموع الموضوع له لايقتضى تعدد ذلك المجموع ولايقال ان المسائل متعدد بتعدد الحل بل انها متعددة فى ذاتها بتعدد موضوعاتها التى ترجع الى موضوع العلم الكلى و بتعدد محمولاتها التى ترجع الى أحوال ذلك الموضوع الكلى فالمتعدد هى اجزاء الشئ الواحد لاجزئياته فلا يكون الموضوع له اسم العلم اذا كان هو الفن المدون كليا بل هو واحد بوحدة موضوعه أوغايته وحدة ذهنية وقدعلمت ان الواحد بالوحدة الذهنية يعتبر شخصا معينا فاسم العلم علم شخصى واذا وقع موضوع قضية كانت شخصية فلا يمكن ان يكون اسم جنس أوعلم جنس لان الموضوع له فيهما يجب ان يكون كليا وماقيل ان أسماء العلوم لمفهوم كلى هو مجموع المسائل الصادق على مافى أذهان كثيرة و ربما يزيد وينتقص وانها تدخل عليها الالف واللام والاضافة والاصل فى دخولهما ان يكون لتحصيل تعريف الاسم المنكر وان لفظ القرآن وقع منكرا فى القرآن فتكون أسماء العلوم وأسماء الكتب أسماء أجناس فغير مسلم ونمنع ان أسماء العلوم وأسماء الكتب موضوعة لمفهوم كلى هو مجموع المسائل الصادق على ما فى أذهان كثيرة اما اسماء العلوم فلما علمت مما نقله شيخنا عن عبد الحكيم فى حواشى القطب من ان استحضار مجموع المسائل فى ذهن الواضع كما اذا قدر الرجل أبناله ووضع له اسما وما نقله الدوانى عن الشيخ الرئيس فهذا كله يدل على ان الواضع انما لاحظ مجموع المسائل باعتبار وحدتها بوحدة الموضوع أو الغاية بدون أن يلاحظ تعددها بتعدد الاذهان ولا انها مفهوم كلى تصدق على ذلك المتعدد بل قد اعتبر عدم اعتبار ذلك

التعدد فى الموضوع له بدليل قوله كما اذا قدر الرجل ابناله ووضع له اسما * وأما أسماء الكتب فلان الكتاب المؤلف انما نسب لمؤلفه باعتبار انه هو الذى جمعه ورتبه ترتيبا مخصوصاً بتلكته كلاما نفسياً أولا * ثم تلفظ به أو كتبه مرتباً بذلك الترتيب النفسى أوتلفظ به وكتبه معا مرتباً بذلك الترتيب وبهذا الاعتبار وضع مؤلف الكتاب اسمه له وجعله علما عليه وبهذا الاعتبار ينسب الكتاب لمؤلفه دون غيره بقطع النظر عن ما فى الاذهان وتعدده بتعددها و بقطع النظر عن كثرة اللافظين والكاتبين فالكتاب الذى سماه بهذا الاسم واحد متشخص بهذا الاعتبار ولو اعتبرنا تعدده بتعدد الاذهان واللافظين والكاتبين لكان مافى ذهن كل انسان شخصاً يغاير ما فى ذهن الآخر فى شخصه وان ماثله فى ماهيته فلا يكون هو الكتاب المنسوب للمؤلف بل هو مثله فقط ولكان الامر كذلك بالنظر الى ما يلفظ به كل لافظ وكتبه كل كاتب ولا شك ان هذا لو صح لاقتضى ان مايقرؤه كل واحد منا من كتاب الله تعالى غير مايقرؤه الآخر وغير ما أنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم وغير ماقرأه جبريل عليه السلام ويكون ماقرأه جبريل غير ماقرأه النبى صلى الله عليه وسلم وهذا كله باطل بلا شبهة وأما دخول الالف واللام والاضافة على أسماء العلوم والكتب فهو من قبيل دخولهما فى قولك الحسن والحسين والعباس والزيد وعثماننا وعلينا ونحو ذلك وأما مجئ لفظ القرآن فى القرآن منكراً فلان لفظ القرآن كما وضع لمجموع الكلام المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم وضع لكل جزء ويتحدى به من أجزائه كالماء يطلق على القليل والكثير فهو موضوع للحقيقة الصادقة على الكل والبعض وليست أسماء العلوم والكتب التى نحن بصددها كذلك وما قيل ان الوحدة المعتبرة فى مسميات هذه الاسماء ذهنية وليست شخصية بل هى مغايرة لها واخراج المعلومية أو الوحدة من الموضوع له غير ظاهر لكن تلك الوحدة لما كانت ذهنية لاشخصية فهي أعلام أجناس لا أسماء اجناس ولا أعلام أشخاص ودخول الالف واللام والاضافة كما جاز فى الاعلام الشخصية كما مر لا يبعد أن يجوز فى الاعلام الجنسية غير مسلم لان من المسلم به اعتبار الوحدة فى الموضوع له وكونها ذهنية لايمنع من أن المسمى مشخص معين بتشخصاته الذهنية نقول المعترض ان هذه الوحدة ليست شخصية ان أراد انها لاتعين المسمى وتشخصه مطلقا فهو غير مسلم وان أراد انها لاتعينه وتشخصه فى خارج الاعيان فمسلم ولا يضر لانه لايلزم فى العلم الشخصى أن يكون مسماه مشخصا بتشخصات موجودة فى الخارج كلفظ الجلالة فانه علم شخصى وليست مشخصات الذات العلية اعراضاً خارجية بل الذات وجميع صفاتها لا تحيط بكنهها المقول على ان العلمية الجنسية انما قالوا بها للضرورة فانهم لما رأوا فى اسامة للأسد وثعالة لانثى الثعلب ونحوهما

الاحكام اللفظية للاعلام كمنع الصرف والتوصيف بالمعارف وغيرهما ولم يوجد مايقتضى التعريف ويسوغ اجراء هذه الاحكام اللفظية عليها سوى العلمية اضطروا وجعلوها أعلام أجناس ولذا قيل ان أعلام الاجناس معارف لفظاً نكرات معنى وليست تلك الضرورة موجودة فى أسماء العلوم والكتب * وما قيل ان محل ماذكرت اذا لم يعلم ان تلك الاسماء موضوعة لجنس معلوم الوحدة وههنا قد علم بشهادة العرف ان تلك الاسماء موضوعة للمجموع المعلوم الوحدة من حيث هو معلوم والضرورة أعم من اللفظية التى ذكرتها ومن المعنوية كوجدان التعيين فى معانيها وههنا وان لم يوجد الاول لكن عدم وجدان الثانى فى حيز المنع بل فى حيز البطلان غير مسلم أيضا لما علمت ان هذه الاسماء لو كانت موضوعة لجنس معلوم الوحدة لكانت الجزئيات والافراد التى يصدق عليها متغايرة بالاشخاص كتغاير زيد وعمرو وان كانت واحدة بالنوع فلا يكون مافى ذهن زيد عين مافى ذهن عمرو وهكذا بالذات بل يكون مثله فى الحقيقة فقط وهذا غير المتعارف على ان كلا من الضرورة اللفظية والمعنوية معدوم هنا لامكان جعله علماً شخصياً ولذلك كان الحق انها أعلام شخصية لما ذكرنا ولأن أهل العرف لايعدون التعدد بحسب المحال تعدداً أو يعدونه مثل تعدد حصول زيد مثلا فى الأمكنة فالحصول فى أذهان كثيرة وان كان يمكن أن يكون فى آن واحد لايوجب تعددا فى الوجود الذاتى والشخصى حقيقة ولا يوجب الكلية وكيف يمكن أن تكون تلك الاسماء أسماء أجناس أوأعلام أجناس ومسميات أسماء الاجناس واعلام الاجناس يجب أن تكون مفهومات كلية غاية مافى الأمر ان لم تعتبر الوحدة داخلة فى الموضوع له كان اسم جنس وان اعتبرت داخلة فى الموضوع له كان علم جنس ولو كان مسمى أسماء العلوم والكتب كلياً لصدق على القليل والكثير من الأجزاء كما يصدق على كلها مع انه ليس كذلك فان مسمى أصول الفقه لايصدق على كل مسألة ولكان لمسماها أفراد يحمل على كل منها حمل هو هو ولا يوجد هنا متعدد سوى المسائل التى هى أجزاء لاجزئيات وهى لاتصلح للفردية وصحة الحمل وقد علمت بطلان ماقيل ان محمولات المسائل متعددة الاسماء بتعدد المحل فللمجموع أفراد سوى أجزائه تثبت ما قلنا انه لايوجد متعدد يتوهم أن يكون أفراداً للمسمى الا المسائل وهى أجزاء لاتصلح للفردية ولا يمكن أن يقاس أسماء العلوم والكتب على لفظ البيت مثلا حيث لايصدق مسماه على كل جزء من أجزائه فيكون الدليل المذكور جاريا فيه مع انه اسم جنس فلا يثبت المدعى لان هناك فرقا فان اسم العلم كالفقه مثلا لايصدق على ماهو خارج عن أجزائه من الافراد كالصرف والنحو وغيرهما فلا يجرى الدليل بجميع مقدماته فى البيت لان البيت يصدق على ماهو خارج عن أجزائه من الأفراد كهذا البيت

وذلك البيت وأما ما قيل ان الكلى قد يكون مركبا من أجزاء متفقة الحقيقة مع الكل وقد يكون مركباً من أجزاء غير متفقة الحقيقة مع كلها فالقسم الأول كالماء يصدق على كل جزء من الأجزاء كما يصدق على كلها فلا يكون شخصيا وأما القسم الثانى فله أفراد سوى الاجزاء يكون باعتبارها كلياً كالبيت فلا يلزم الشخصية وان الحق ان للمجموع هىنا افرادا سوى أجزائه وهى متكثرة متعددة التشخص بتشخصات المحال فقد علمت بطلانه أيضاً مما سبق خصوصاً ما علمته من أن أهل العرف لايعدون التعدد بحسب تشخصات المحال تعدداً ولا يجوز أن يخالف أهل العرف فى الأوضاع بلا ضرورة بل لابد أن يراعى الواضع مايفهمه أهل عرفه والا لأوقع السامع فى الشك فى أنه أراد الواضع مايفهمه أهل العرف أم لا فلا يصح اعتبار الكلية فلا بد من اعتبار الشخصية على انه يمكن أن يقال ان القول الشخصية يجوز أن يكون بالنظر الى تلك الاسماء موضوعة لجميع المسائل القائم بذهن الواضع وهو ليس كلياً ولا جنساً فيلزم الشخصية البتة ويكون التعدد حينئذ طارئاً كما يفهم مما نقلناه عن شيخنا نقلا عن عبد الحكيم لكنه بعيد اذ ان الواضع انما لاحظ فى الوضع مجموع المسائل فى ذاته باعتبار تشخصه الذاتى بقطع النظر عن قيامه بالأذهان وعدم قيامه بها وما قلناه فيما اذا أطلق اسم العلم على الفن المدون يقال اذا أطلق على التصديقات أو الملكة المتعلقة به لان الملاحظ فى وحدة التصديقات أو الملكات المتعددة بتعدد محالها انما هى وحدة المتعلق وهو مجموع مسائل الفن لان الواضع لايمكنه استحضار التصديقات أو الملكات المتعددة المتزائدة على ممر الزمان الابواسطة أمر كلى تشترك فيه حتى يمكن أن يضع لها اسما واحداً وليس ذلك الا موضوع العلم وغايته فوحدة التصديقات أو الملكات بوحدة موضوع مسائل كل علم أو غايته قال فى التوشيح على التلويح وقد يستدل على كونه علم شخص بانا لانسلم ان هذا الاسم موضوع لأمر كلى يتناول أفراداً متغايرة قائمة بزيد وعمرو بأن يقال القائم بزيد غير ماقام بعمرو وهكذا بل هو موضوع لأمر خاص هو مجموع احدى الكثرتين الادراكات الخاصة أو المدركات الخاصة أعنى الكثرة الحاضرة المعينة فى الذهن لان العلم حقيقة هو مسائله المعلومة فالمسمى وان تركب من مفاهيم كلية اما مجموع أمور محققة خاصة هى العلم بأن الامر للوجوب والعلم بأن النهي للتحريم الى غير ذلك أو مجموع علم الأمر للوجوب والنهى للتحريم أى مجموع الادراكات أو المدركات ثم هو يصلح لأن يكون متعلقاً لادراك زيد و بكر وغيرهما بمعنى أن يكون مدركا لهم ومن المعلوم ان وقوع هذا له لايقتضى تعدداً له فى نفسه بل هو فى ادراك كل من زيد و بكر وغيرهما واحد على تعينه كما أن زيدا علم وتصورات بكر وخالد وغيرهما له وكذا تصديقاتهم بأحواله لايقتضى أن يكون

(والاصولى العارف بها و بطرق استفادتها ومستفيدها) الاصولى صفة لمحذوف أى والمرء الاصولى نسبة الى معرفة الاصول فهو العارف بها غير ان معرفته بدون أن يعرف طرق استفادتها ومستفيدها محال ضرورة توقف العلم بالشىء على مقدماته فهو العارف بها و بطرق استفادتها

زيد متعدداً بل هو واحد كما كان * فان قلت كيف يصح هذا فيما اذا وضع أصول الفقه بازاء الادراكات الخاصة اذ لا يتعلق ادراك الطالب بهذا الادراك (قلت) كان المجموع ادراكا حين وضع الاسم * ثم لما تعلق به ادراك زيد صار حينئذ المجموع مدركا وان كان فى ذاته ادراكا فتامل * قال ابن الهمام وهذا تحقيق شريف غير ان فيه دغدغة لان علم الأصول لامنع فيه للزيادة بتلاحق الافكار على ان أصول الشافعية غير أصول الحنفية بالنظر الى كثير من المسائل المختلفة فيما بينهم الا أن يلتزم ان لكل مجتهد أصولا بالوضع الشخصى لافراد مسائله الخاصة كما يسمى زيد ابنه بكراً وخالد أيضاً بكراً وغير ذلك والكل علم شخص أو يقال ان التزايد بتلاحق الافكار لا يغير المسمى عن الشخصية لان زيدا وضع للطفل وهو زيد فى شبابه وشيخوخته بلا زيادة ونقص فتامل فيه اه * وأنت تعلم ان اختلاف الحنفية والشافعية فى الاصول لا يوجب تعدد المسمى كاختلاف غيرهم فيه وكاختلاف علماء كل فن لان الخلاف فى بعض مسائل الفن الواحد لا يضر بوحدة موضوعه التى اعتبرت لوحدة مسائله كما ان تزايد مسائل الفن بتلاحق الافكار لا يغير تلك الوحدة كما علمته مما سبق فافهم ذلك

قال المصنف (والاصولى العارف بها و بطرق استفادتها ومستفيدها) قال الزركشى الاصولى صفة لمحذوف أى والمرء الاصولى نسبة الى معرفة الاصول فهو العارف بها غير أن معرفته بدون أن يعرف طرق استفادتها ومستفيدها محال ضرورة توقف العلم بالشئ على مقدماته فهو العارف بها و بطرق استفادتها وهو باب التراجيح أى ترتيب الأدلة بأن يقدم الخاص على العام والمبين على المجمل والظاهر على المؤول وهكذا * ومستفيدها أى وهو المجتهد ان استفاد من الأدلة والمقلد ان استفاد من المجتهد * قال المصنف وقد علم أن الم بهذه المعرفة بطرق الاستفادة والمستفيد لابد منهما فى صدق مسمى الاصولى وان لم تكن تلك الطرق جزءا من مسمى الاصول وقال وجعل المعرفة بطرق استفادتها جزءا من مدلول الاصولى دون الاصول أمر لم يسبقنى اليه أحد ووجهه ان الأصول لما كان عندنا نفس الأدلة لا معرفتها لزم من ذلك أن يكون الأصولى هو المتصف به لان الأصولى نسبة الى الأصول وهو من قام به الاصول وقيام الأصول به معناه معرفته اياها ومعرفته اياها متوقفة على أن يعرف طرق الاستفادة فان من لا يعرف الطريق الى الشئ محال أن يعرف الشئ فمن ثم لزم كون معرفة

وهو باب التراجيح أى ترتيب الادلة بان يقدم الخاص على العام والمبين على المجمل والظاهر على المؤول وهكذا (ومستفيدها) أى وهو المجتهد ان استفاد من الادلة والمقلد ان استفاد من المجتهد * قال المصنف وقد علم بهذا أن المعرفة بطرق الاستفادة والمستفيد لا بد منهما فى صدق مسمى

الطرق أمر الا بد منه فى صدق مسماه ولهذا ذكر فى أصول الفقه وان لم يكن نفس الأصول ولا منه ولا ينكر اشتراطنا فى الأصولى ما ليس جزءاً من نفس الاصول فان الناس قاطبة قد عرفوا الفقه بالعلم بالأحكام الى آخره وقالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا الى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالأحكام بل من قامت به شرائط الاجتهاد وعددوها لان بدونها لا يمكن العلم بالاحكام فكذلك بدون الطرق لا يمكن العلم بالأصول فلتكن الطرق جزءاً من مسماه أو شرطا لصدق اسمه وان لم تكن جزءاً ولا شرطا فلا بأس بذكرها فى تعريفه لتتمته اه (قلت) وفيه نظر لان طرق الاستفادة ثابتة فى أنفسها سواء عرفها الاصولى أم لا كما قلنا فى الأدلة سواء فوجب أن يدخل فى مسمى الأصول لا الأصولى * وانما افتقر العالم بالادلة الى ذلك ليصح كونه عالما بالادلة على الحقيقة وما اتصل به المصنف عن سؤال الاشتراط فى الاصولى ماليس جزءاً من نفس الاصول مما ذكره فى الفقيه ممنوع لان قولهم فى الفقه انه العلم بالاحكام المكتسب من أدلتها التفصيلية صريح فى اعتبار الاجتهاد لان العلم المكتسب انما يكون بالاستنباط وذلك موافق لقولهم الفقيه المجتهد الى آخره فلم يشترطوا فى الفقيه ماليس شرطا فى الفقه ثم قوله وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام ممنوع فقد قال الشيخ أبو اسحاق الشيرازى فى كتابه المسمى بالحدود والحقائق الفقيه من له الفقه فكل من له الفقه فهو فقيه ومن لافقه له فليس بفقيه وقيل الفقيه هو العالم بأحكام أفعال المكلفين التى يسوغ فيها الاجتهاد هذا كلامه والاحسن طريقة الشيخ أبى اسحاق وابن برهان وغيرهما ان أصول الفقه الادلة وكيفية الاستدلال خاصة ضرورة ان المستدل اذا كان غير عالم بمقدمات الدليل أو بما يترتب عليه الدليل لم يتصور أن يكون عالماً بالدليل وأما حال المستفيد فليس من مسماه ولهذا قال الشيخ تقى الدين لو اقتصر على الدلائل وكيفية الاستفادة منها لكفى ويكون حال المستفيد كالتابع والتتمة لكن جرت العادة بادخاله فى أصول الفقه وضعاً فأدخل فيه حداً (قلت) ولو قيل ان المراد بمعرفة الدلائل معرفتها فى نفسها ومعرفة أقسامها والعلم بأحوالها التى لا بد منها فى معرفة الاحكام الشرعية لكفى الاقتصار على الدلائل كما فعل المصنف مع التوفية بطريق الجمهور * وقد أورد على المصنف أنه اذا كان الاصول عنده الادلة لزم أن يكون الاصولى العارف بها فحينئذ زيادة طرق استفادتها ومستفيدها غير محتاج اليها وأجاب بأن الاصول نفس الادلة لا معرفتها وأما الاصولى فهو الملتبس بتلك الادلة أى العارف بها غير أن

الاصولى وان لم تكن تلك الطرق جزأ من مسمى الاصول قال وجعل المعرفة بطرق استفادتها جزأ من مدلول الاصولى دون الاصول أمر لم يسبقنى اليه أحد ❊ و وجهه ان الاصول لما كان

العرفان لا يتهيأ الا لمن عرف طرق الاستفادة والمستفيد لان للمعرفة شروطا لا تتهيا الا بها فاذن معرفة تلك الطرق توصل الى معرفة الادلة المقتضية لتسمية العارف أصوليا كما ان الضرب هو الايلام والضارب هو المؤلم على كيفية خاصة اه

فتلخص مما قاله الزركشى ان تعريف أصول الفقه بأدلة الفقه الاجمالية يمكن جعله شاملا للامور الثلاثة الادلة الخمسة المذكورة فى الكتب الخمسة وطرق استفادتها وهو ماذكر فى الكتاب السادس من الترجيح ونحوه وطرق مستفيدها وهو ما ذكر فى الكتاب السابع من طرق الاجتهاد كما صنع ذلك فى مسلم الثبوت و بينه شرحه وعبارة المتن مع الشرح بالاختصار قالا ثم هذا العلم أدلة اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية على أحكامها لانه اذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول تكون كبراه مأخوذة من الاصول سواء كانت عن مسألة أصولية معينة أو مندرجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل واذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائى تكون الملازمة مأخوذة منها كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكاة فاذا أردنا أن نطبقها على حكمها قلنا الزكاة مأمورة من الله وكل ماهو مأمور منه تعالى فهو واجب لان الامر للوجوب فهذه الكبرى مأخوذة من مسألة أصولية ثم انه لابد فى صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهى كل مأمور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح أو مساو ولا مؤول فهو واجب فلا بد لاتمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة مسائل الى أن قال شارحه و بما ذكرنا اندفع ما يتراءى وروده من أن بعض مسائل الاصول لا يصلح للكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً لاننا لا ندعى وقوعها بعينها بل أعم منه ومن المأخوذ به اه ❊ وقد قدمنا لك أن أصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه ويستند اليه وهو أدلة الفقه الاجمالية التى هى القواعد وان ذلك يشمل مباحث الادلة الخمسة ومباحث الترجيح وغيرها ومباحث الاجتهاد لاشتراك هذه المباحث الثلاثة فى ابتناء الفقه عليها فجميع المسائل المتعلقة بالامور الثلاثة يحتاج اليها عند تطبيق الأدلة التفصيلية على أحكامها فكان فى الامكان حمل تعريف جمع الجوامع على مايشمل ماذكر لولا أن صاحبه صرح بمراده ولم يجعل من الأصول ماعدا المسائل المتعلقة بالادلة الخمسة وقد نقل المولى العراقى كلام الزركشى مختصرا ولم يزد سوى أنه قال وقد يقال ويكتفى فى صدق اسم الاصولى بمعرفة الادلة لان المراد معرفتها على وجه به يحصل استفادة الاحكام منها فيستغنى بذلك عن التصريح باشتراط معرفة طرق استفادتها لان المراد معرفة

عنـدنا نفس الادلة لا معرفتها لزم من ذلك أن يكون الاصولى هو المتصف به لان الاصولى نسبة الى الاصول وهو من قام به الاصول وقيام الاصول به معناه معرفتـه اياه ومعرفته اياه

خاصة كما قدمته اه * وهى مناقشة لفظية وقد نقله العز ابن جماعة مفرقا مختصراً وناقشه فى مواضع فناقش الزركشى فى قوله لانه نسـبة الى معرفة الاصول فقال فيه خلل لايخفى اذ الا صولى نسبة الى الاصول لا الى معرفته اه * وهى مناقشة لفظية فضلا عن ان هذه عبارة المصنف فى بيان مراده وقد بينها فيا تقـدم بأن الاصولى من قام به الأصول وقيام الاصول به معناه معرفته اياه فافهم * واعترض على قول الزركشى و بطرق استفادتها وهو باب الترجيح فقال فيه مساهلة اه أى ان الاولى أن يقول وهو ماذكر فى باب الترجيح والامر سهل و واضح واعترض على قوله لان معرفته بدون أن يعرف طرق الاستفادة والمستفيد محال بأن الترجيح والاجتهاد من جملة أجزاء الاصول القصدية فـكيف تكون من المبادى الأوليـة اه * وأنت تعلم ان الزركشى قال ذلك مجاراة للمصنف واعترض على قوله ان طرق الاسـتفادة ثابتة فى أنفسها سواء عرفها الاصولى أم لا فوجب أن تدخل فى مسمى الأصول لاالا صولى اه * فقال الدليل فاسد فكذا ما ترتب عليـه اه * ووجه الفساد انها متى دخلت فى مسمى الاصول وقلنا ان الاصولى من قامت به الاصول وقيامه به معناه معرفته اياه كانت داخـلة فى مسمى الاصولى واعترض أيضاً على ما نقله الزركشى عن تقى الدين ابن دقيق العيد من ان طرق الاسـتفادة داخلة فى مسمى الاصول دون طرق المسـتفيد بوجوه ثلاثة وسيأتى الـكلام فى ذلك مفصلا ثم أورد العز ابن جماعة تنبيهاً ذكر فيه ماحاصله ان الأصول عند المصنف هى الأدلة الاجمالية فيكون الاصولى هو العارف بالادلة فقط وأما معرفة طرق اسـتفادتها ومستفيدها فغير محتاج اليها والاجابة عن ذلك بتسليم ان الاصولى هو العارف بالادلة فقط غير ان معرفته تلك الطرق توصل الى معرفة الادلة المقتضية لتسمية العارف بها أصولياً والاعتراض على هـذا الجواب بأن معرفة الأدلة من حيث هى هى غير متوقفة على معرفة الطرق وأنمـا المتوقف على معرفة الطرق هى الأدلة من حيث الرجحان أو الادلة من حيث استنباط الاحكام فلا تكون معرفة الطرق شرطاً فى معرفة الأدلة ولا موصلة اليها اه * وأنت تعلم مما قدمناه أن الدليل انما يتم كونه دليلا اذا كان صالحا لاستنباط الحـكم منه فمعرفة الادلة من حيث هى أدلة هى بعينها معرفة الأدلة من حيث الرجحان أو من حيث استنباط الاحكام كما هو ظاهر * نعم اذا حمل كلامه على مايأتى عن الجلال من أن المرجحات طرق للأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها المفيد للاحكام فلا تكون طرقا للأدلة الاجمالية كان فى محله * وأما الجلال المحلى فقد لخص كلام الزركشى وحقق المقـام تحقيقاً دقيقاً كما سيتضح لك فقسر الاصولى الذى عرفه المصنف بأنه

متوقفـة على أن يعرف طرق الاستفادة فان من لا يعرف الطريق الى الشيء محال أن يعرف الشيء فمن ثم لزم كون معرفة الطرق أمراً لا بد منه فى صدق مسماه ولهذا ذكر فى أصول الفقه

العارف بالأدلة الاجمالية بأنه المنسوب الى الاصول أى المتلبس اتباعاً للمصنف حيث قال كما نقلناه عن الزركشى * وجهه ان الاصول لما كان عندنا نفس الادلة الى آخر ما تقدم من ان الاصولى نسبة الى الاصول وهو من قام به الاصول وقيام الاصول به معناه معرفته اياه فلخص كل هذه العبارة فيما عبر به فأشار الى ان معنى التلبس بالا دلة الاجمالية التى هى أصول الفقه وهى القواعد الكلية هو قيام معرفتها بالمتلبس بها وفسر طرق الاستفادة بالمرجحات وقال يعنى لان المصنف جعلها من مقدمات العلم وقال انهـا ماذكر فى باب الترجيح أى ترتيب الادلة كما يعلم مما نقلناه عن الزركشى على ان المتبادر من قولنا العارف بالادلة الاجمالية للفقه الذى أخـذناه فى تعريف الاصولى ان العارف بمعنى المصدق لان المتبادر من المعرفة المتعلقة بالمسائل الـكلية المعرفة التصديقيـة فتكون المعرفة المتعلقة بطرق الاسـتفادة معرفة تصديقية أيضاً فيكون المتبادر من الطرق المذكورة هى المسائل التى يبحث فيها عن أحوال المرجحات لانفس المرجحات والمصنف جعلها من المقدمات فتكون المعرفة المتعلقة بها معرفة تصورية لاتصديقية وهو خلاف المتبادر من عطفها على الضمير العائد على دلائل الفقه الاجماليـة التى هى قواعد كلية فاشار بالعناية الى أن مافسر به المصنف طرق الاستفادة من أنها نفس المرجحات بعيد وفيـه تكلف ومثل ذلك يقال أيضاً فى تفسير الجلال طرق المستفيد بصفات المجتهد مع اتيانه بالعناية و بهذا يتبين لك حال ماقيل هنا * ثم قال الجلال و بالمرجحات أى بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه أى مايدل عليه من جملة دلائله التفصيلية عند تعارضها اه * وانما قال و بالمرجحات أى بمعرفتها وهلا قال و بمعرفـة المرجحات و يجعل كلام المتن على حـذف مضاف قلت ان قول المصنف و بطرق استفادتها معطوف على الضمير قبله فهو متعلق بالعارف فلا تكن جعل كلام المتن على حذف مضاف والمصنف فسر الطرق بالمرجحات فلذلك عبر بها أولا ثم بين مراده ثانياً فان المصنف قال كما تقدم عن الزركشى فان معرفته اياه يعنى الاصول متوقفة على أن يعرف طرق الاسـتفادة فلاوجه أن يذكر اللفظ أولا ثم يذكر المراد منه وأما قوله أى مايدل عليه الى آخره بعد قوله تستفاد دلائله مع انه لامعنى لدلائل الشيء الا مايدل عليـه ليذكر عبارة المصنف بلفظها ثم يحلها على غير مراده تمهيداً للرد عليه فان المصنف أراد بدلائل الفقه دلائله الاجمالية التى هى المسائل المبحوث فيها عن الادلة الخمسة فى الـكتب الخمسة فرد عليه الجلال بأن الذى يسـتفاد من معرفة المرجحات المعرفة التصـديقية هى الدلائل التفصـيلية فالمراد بدلائل الفقه ما يدل عليه و يفيده لا الدلائل الاجمالية التى هى تلك المسائل

وان لم تكن نفس الاصول ولا منه ولا ينكر اشتراطنا فى الاصولى ما ليس جزأ من نفس الاصول فان الناس قاطبة قد عرفوا الفقه بالعلم بالاحكام الى آخره وقالوا الفقيه المجتهد وهو

وأما قول الجلال من جملة دلائله التفصيلية المراد به ان مايستفاد من معرفة المرجحات انما هو بعض الادلة التفصيلية فان الاصولى يبين ان الخاص يقدم على العام والمبين على المجمل والظاهر على المؤول وهكذا لانه المذكور فى كتاب التراجيح كما تقدم عن الزركشى ولايبحث الاصولى عن تقدم خاص معين على عام معين كما ان هذا الترجيح لايكون الا عند المعارضة وهى لاتوجد فى كل الادلة وانما توجد فى البعض فأشار بمن التبعيضية و بلفظ جملة لذلك الذى ذكرناه فحاصل ذلك أنه لافرق بين المسائل المذكورة فى الكتب الخمسة ويعترف المصنف بانها أصول الفقه لانها مبتناه ومبحوث فيها عن أحوال الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث انها أدلة اجمالية يتوصل بها الى اثبات الاحكام الشرعية العملية واستنباطها من أدلتها التفصيلية وموضوعات تلك المسائل المبحوث عن أحوالها فيها ترجع الى موضوع العلم الذى هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس من جهة ان موضوعات تلك المسائل هى أنواع ذلك الموضوع كمطلق الامر والنهى وغيرذلك و بين المسائل المذكورة فى الكتابين السادس والسابع فى أنها أيضا من أصول الفقه ومبتناه وموضوعاتها هى أنواع موضوع العلم لانها يبحث فيها عن ترتيب الادلة وتقدم الخاص على العام مطلقا تقدم الخاص على العام أو قارنه أو تاخر عنه و يكون مخصصا على كل حال كما ذهب اليه الشافعية أو يتقدم على العام اذا قارنه ولوحكما بان جهل التاريخ أو تاخر عنه و يكون مخصصا للعام بقدر ما دل عليه ان قارن وناسخا ان تاخر و يقدم العام على الخاص ان تاخر العام عنه و يكون العام ناسخا للخاص كما ذهب الحنفية اليه وهكذا فالمبحوث عنه فى هذه المسائل الخاص والعام والنص والظاهر والمؤول والمبين والمجمل عند التعارض وهكذا وهى من أنواع موضوع العلم المار ذكره كما يؤخذ مما تقدم نقله عن الزركشى و يتوصل بها الى اثبات الاحكام الشرعية العملية واستنباطها من أدلتها التفصيلية أيضا فلا وجه لان تكون هذه المسائل طرقا لتلك المسائل على ماياتى ايضاحه ٭ قال الجلال و بصفات المجتهد أى بقيامها بالمرء يكون مستفيدا لتلك الدلائل أى أهلا لاستفادتها بالمرجحات فيستفيد الاحكام اه أراد ان يبين الفرق بين الاصولى والمجتهد وأن الاصولى هو العارف بهذه الصفات لان الاصولى كما قال شيخنا يبحث عن الادلة الخمسة من حيث اثبات الاحكام الشرعية العملية بها بطريق الاجتهاد فلا بد أن يعرف صفات المجتهد حتى يعرف مايبحث عنه من تلك الحيثية فتكون موضوعات مسائل الاجتهاد وصفات المجتهد راجعة الى أجزاء موضوع العلم وان المجتهد هو الذى تقوم به تلك الصفات حتى يكون أهلا

ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا الى آخر صفات المجتهد فما قالوا الفقيه العالم بالاحكام بل من قامت به شرائط الاجتهاد وعددوها لان بدونها لا يمكن العلم بالاحكام فكذلك بدون الطرق

للاجتهاد واستفادة الأدلة التفصيلية بالمرجحات فيستفيد منها الاحكام الفقهية ولم يرد الجلال بقوله أى بقيامها ردا على المصنف فى دعواه ان معرفة الاصول التى هى الادلة الاجمالية تتوقف على معرفة صفات المجتهد وانما يرد على المصنف فى دعواه أن مسائل الاجتهاد وصفات المجتهد ليست من الاصول مع ابتناء الفقه عليها كما يعلم مما سبق بالنظر الى الاصولى من حيث انه لايسمى أصوليا الا اذا عرف كل ذلك على الوجه الذى سيذكره الجلال ولهذا قال الجلال ولتوقف استفادة الاحكام منهما التى هى الفقه على الوجه السابق ذكروها فى تعريفى الاصول الموضوع لبيان مايتوقف عليه الفقه من أدلته الاجمالية دون التفصيلية لكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد اه أى لتوقف استفادة المجتهد من المرجحات وصفات المجتهد أى من المسائل الكلية المتعلقة بهما للاحكام التى هى الفقه على الوجه السابق بالوجه الذى بيناه من جهة ان موضوعات المسائل فيهما راجعة الى أنواع موضوع العلم أو اجزائه والبحث فيها عن أحواله (ذكروها) أى ذكرها جمهور العلماء ماعدا المصنف فى تعريفى الاصول الذى وضع وجعل ودون لبيان مايتوقف عليه الفقه و يبتنى عليه من أدلته الاجمالية أى مسائل الاصول الكلية المبحوث فيها عن أنواع موضوع علم الأصول من أمر ونهي وغير ذلك مما تقدم من حيث اثبات الاحكام الشرعية بالنظر الى دلالتها فى ذلك فقط دون التفصيلية التى يبحث عنها الفقيه الذى هو المجتهد ولا يبحث عنها الاصولى لاستغنائه بالبحث عن الكليات لكثرة التفصيلية جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد اى المسائل المتعلقة بهما على وجه ماسبق * وهذا الذى قررناه فى كلام الجلال يتعين المصير اليه وأنه ماقصد الا بيان ماذكرنا و بيان أن مسائل المرجحات وصفات المجتهد من مسائل الأصول وانما احتاج للفرق المذكور لبيان أن الاصولى لايكون أصوليا الا اذا عرف كل أصول الفقه التى منها ماذكر * واما المجتهد فالمدار على قيام صفات الاجتهاد به عرف أنها من الاصول أم لا وعلى معرفة المرجحات وقواعد الاصول لابقيد كونهامسماة بهذا الاسم وليرد على الزركشى فى جعلها داخلة فى مسمى الاصول دون الاصولى كما سبق نقله عنه وعلى المصنف فى ادخالها فى مسمى الاصولى لأنها طرق الاصول ومعرفته متوقفة على معرفتها وغير داخلة فى مسمى الاصول ثم قال تمهيدا للرد على المصنف فيما يأتى بقوله وأنت خبير الى آخره وأسقطها المصنف ونقل كلامه على الوجه الذى مر نقله عن الزركشى ثم قال فى رده وأنت خبير مما تقدم بانها طريق للدلائل التفصيلية اه أى أنت خبير مما تقدم من أن مسائل المرجحات وصفات المجتهد دلائل اجمالية ولايمكن ان

لايمكن العلم بالاصول فلتكن الطرق جزأ من مسماه أو شرطا لصدق اسمه وان لم يكن جزأ ولا شرطاً فلا بأس بذكرها فى تعريفه لتتمته انتهي ﴿قلت﴾ وفيه نظر لان طرق الاستفادة ثابتة فى

تكون طرقا ومقدمات لاستفادة الدلائل الاجمالية حيث انها منها بل هى طرق ومقدمات للدلائل التفصيلية على معنى انها تكون فيها كبريات تضم الى صغريات يأخذ الفقيه موضوعها من الكتاب مثلا ومحمولها من اللغة نحو أقيموا الصلاة أمر بالصلاة وهو عام والنهي عنها فى الحيض خاص وكل خاص يقدم على العام على ما يأتى توضيحه فلا يصح جعل المصنف تلك المسائل خارجة عن مسائل الاصول وطريقا لاستفادة أومستفيد الدلائل الاجمالية وانما هى طرق ومقدمات للدلائل التفصيلية وكما أنها مقدمات للأدلة التفصيلية على وجه ما ذكر هى أيضا طرق لبيان الراجح من المرجوح من الادلة التفصيلية فيعلم بها ان الدليل هو الراجح على ما يأتى ولذلك أطلق الجلال وقال بأنها طريق للدلائل التفصيلية ولم يقل بأنها طريق لاستفادة الدلائل التفصيلية وبذلك تعلم اندفاع مااعترض به شيخنا فيما كتبه على قول الجلال بأنها طريق للدلائل التفصيلية بقوله وفيه ان لها جهتين جهة استفادة المجتهد الدليل التفصيلى وجهة استفادته القاعدة اذ لابد فى استفادتها كلية من العلم بالمرجحات كما مر عن السعد وقد عرفت ان الاصولى يبحث عن أحوال الموضوع من حيث انه يثبت به الحكم بالاجتهاد بعد الترجيح فلا بد من معرفة صفات المجتهد والمرجحات فالحكم بانه انما يستفاد بذلك الدليل التفصيلى مخالف للمنقول اه وذلك لان كلام شيخنا مبنى على ماصرح به من أن ذكر المرجحات وصفات المجتهد فى كتب الاصول انما هو للكشف عن ماهيتها وتبيينها فهو مقام تصورى لاتصديقى الى آخر ماقاله وهو مخالف لما قاله الزركشى صريحا حيث قال و بطرق استفادتها وهو باب الترجيح أى ترتيب الادلة بان يقدم الخاص على العام الى آخر ماسبق نقله فان هذا صريح فى أن بحث الاصولى فى باب الترجيح انما هو عن أحوال موضوع العلم على وجه الحمل فهى مسائل ومخالف أيضا لما نقله شيخنا نفسه عن السعد فى حاشية الشرح العضدى حيث قال ذهب الجمهور الى ان موضوع الاصول الأدلة السمعية لما أنه يبحث عن أحوالها من حيث اثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح و بهذا الاعتبار كانت أجزاؤه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح اه فانت ترى ان السعد بناء على ان موضوع الاصول ما ذكره عند الجمهور جعل مباحث الامور الثلاثة اجزاء علم الاصول وماذاك الا لان بحث الأصولى عن كل واحد منها تصديقى لاتصورى وأن موضوعات مسائل الامور الثلاثة راجعة الى موضوع العلم وأنواعه كما سبق ايضاحه وأما بحث الاصولى عن صفات المجتهد والمرجحات بحثا تصوريا للكشف عن ماهياتها فهو كبحثه التصورى للكشف عن ماهية الادلة السمعية

أنفسها سواء عرفها الاصولى أم لا كما قلنا فى الادلة سواء فوجب أن يدخل فى مسمى الاصول لا الاصولى * وانما افتقر العالم بالادلة الى ذلك ليصح كونه عالماً بالادلة على الحقيقة وما انفصل

وهذه الأبحاث ليست من مسائل الاصول ومقاصده بلاخلاف ولا تصلح ان تكون موضوع الخلاف بين المصنف وغيره لان كونها ليست من الاصول من البديهيات فكيف يطبق عليه الجميع ولا يتنبه اليه الا المصنف ومع ذلك نقول ماذا يقول المصنف فى مباحث المرجحات وصفات المجتهد التصديقية فان كان يجعلها من أصول الفقه فلماذا قصر تعريفيه على الادلة الاجمالية التى هى القواعد المبحوث فيها عن الأدلة الخمسة أو معرفتها وكان الواجب ان تدخل فى تعريفيه وان لم يجعلها منه كان ما اعترض به الجلال فى محله ولا ينفع المصنف حمل المعرفة على التصورية لان الكلام مع المصنف ليس فيها وانما هو فى المعرفة التصديقية وان ادعى ان المرجحات وصفات المجتهد لا تتعلق بها مباحث تصديقية فهو مكابرة ومخالف لما صرح به الزركشى كما سبق وللواقع أيضاً وبذلك تعلم أن ماقاله الشارح مما ذكر موافق للمتون وتعلم أيضاً أن ما نقله شيخنا ثانياً عن السعد فى التلويح والسيد فى شرح المواقف وحاشية شرح المطالع وعبد الحكيم فى حاشيتى شرح المواقف والقطب وغير ذلك مما أطال به فهو حق فى ذاته ولكنه لا يفيد المصنف ولا يدفع عنه الاعتراض بان مباحث صفات المجتهد والمرجحات التصديقية من مسائل الأصول بل يؤيد الاعتراض صريحاً كما لا يخفى وأما ما نقله شيخنا آخراً عن التفتازانى فى حاشية الشرح العضدى من أنه لابد فى كلية القاعدة من العلم بالمرجحات فالمرجحات لاستفادة المجتهد كلية القاعدة اذ قد يوجد الأمر مع المعارض فلا يكون كل أمر للوجوب الاأن علم المرجح اه * فليس معناه ان المجتهد مالم يتصور ويصدق بمسائل المرجحات نحو الخاص يقدم على العام لا يستفيد كلية القاعدة فى جميع مواضع الاستدلال وانما معناه ان المجتهد مالم يصدق بتلك المسائل لا يعرف كلية القاعدة فى بعض المواضع وهى المواضع التى تتعارض فيها الأدلة فقط لا على معنى ان المقصود معرفة كلية القاعدة لذاتها بل على معنى ان المجتهد لايستطيع أخذ الحكم الفقهي من الدليل التفصيلى عند معارضة دليل تفصيلى آخر ويقدم أحدهما على الآخر الا اذا رجع الى القواعد المتعلقة بالدليلين فى ذاتهما وقواعد المرجحات المتعلقة بهما عند التعارض مثلا يرجع الى قاعدة كل أمر للوجوب فهذه القاعدة افادت بانضمامها للصغرى نحو أقيموا الصلاة أمر ان أقيموا الصلاة للوجوب فاذا رجع المجتهد الى نهي الحائض عن الصلاة أيام حيضها وجعله صغرى فقال نهيت الحائض عن الصلاة أيام حيضها وكل نهي للتحريم فنهي الحائض عن الصلاة أيام حضها للتحريم وجد هذين الدليلين التفصيليين متعارضين فاحتاج الى الترجيح فيرجع الى القواعد المدونة فيه وأما كل من القاعدتين القائلتين كل

به المصنف عن سؤال الاشتراط فى الاصولى ما ليس جزأ من نفس الاصول مما ذكره فى الفقيه فممنوع لان قولهم فى الفقه انه العلم بالاحكام المكتسب من أدلتها التفصيلية صريح فى اعتبار

أمر للوجوب وكل نهي للتحريم فهي كلية فى ذاتها قبل ان يحتاج الى الترجيح وقبل ان يرجع الى قواعده فالدليل الأول الذى كبراه كل أمر للوجوب ينتج الحكم الفقهي المطلوب والثانى الذى كبراه وكل نهي كذلك ينتج الحكم الفقهي المطلوب ولا يتوقف استفادة كلية القاعدتين على شئ من المرجحات بل ان المجتهد لا يمكنه العمل بالدليلين معاً لتعارضهما فى وجوب الصلاة على الحائض وتحريمها أيام الحيض لان الواجب يطلب الشارع تحصيله والمحرم يطلب اعدامه ومتى تعارض الدليلان التفصيليان المذكوران عند المجتهد يرجع الى ان أحدهما عام فى جميع الاشخاص والاحوال والاوقات والثانى خاص فى الاحوال والاوقات وهذا يأخذه المجتهد من اللغة ثم يرجع الى القاعدة الاصولية التى تذكر فى باب الترجيح القائلة الخاص يقدم على العام فيقدم المجتهد بناء على ذلك دليل التحريم على دليل الوجوب وليس معنى ما قاله السعد أيضاً ان المجتهد بمجرد ان يتصور المرجحات كالخصوصية فى أحدهما والعموم فى الآخر يستفيد كلية القاعدة التى توصله الى الحكم وبهذا تعلم ان الذى يتوقف على مسائل المرجحات معرفة المجتهد ان الدليل الذى يجب العمل به هو الراجح دون المرجوح لا كلية القواعد فى ذاتها بل المعنى الذى قلناه فلم يصح قول المصنف وبطرق استفادتها المقيد ان بالمرجحات تستفاد الدلائل الكلية وانه لاوجه لما رد به شيخنا على من قال بعد نقل تعريف الجمهور السابق لموضوع الاصول كالسعد فى حاشيتى العضد والتوضيح وبهذا الاعتبار كانت أجزاؤه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح وانه لا ينافى مقتضى التعريف للموضوع فان تعريف الموضوع يلزم ان يكون شاملا لجميع موضوعات مسائل الفن التى هى أجزاء الفن المبحوث فيه عن ذلك الموضوع ومن ذلك تعلم ان ما كتبه شيخنا على قول المصنف وبطرق استفادتها حيث قال رحمه الله أى الطرق التى استفاد المجتهد بها القواعد الكلية وهى المرجحات اذ الأمر قد لا يثبت موجبه الى آخره مبنى على ان القواعد الكلية الأصولية تستفاد بالمرجحات وقد علمت ما فيه ألا ترى الى ما كتبه شيخنا نفسه على قول البنانى فيما نقله ابن قاسم عن شيخه عند قول الجلال يعنى المرجحات ولا حاجة لقول شيخنا الأولى ان يقال أنى بالعناية لأن المتبادر من طرق الخ فقال شيخنا قوله لأن المتبادر الخ خصوصاً والمرجحات فى الواقع انما هى طرق للأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها اه * وهو موافق لما قاله الجلال مخالف لما قاله المصنف ووافقه عليه شيخنا قبل هذه المقالة وبعدها كما انك تعلم ما فى كلام الشهاب عميرة حيث قال فى جعل المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لان أصول الفقه

الاجتهاد لان العلم المكتسب انما يكون بالاستنباط وذلك موافق لقولهم الفقيه المجتهد الى آخره فلم يشترطوا فى الفقيه ما ليس شرطا فى الفقه ثم قوله فما قالوا الفقيه العالم بالاحكام ممنوع

اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية و بعضها باحث ومبين للمرجحات و بعضها مبين لصفات المجتهد لأن المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الأصول اه فانه مبنى على ان الذى جعله الجمهور من مسمى الأصول هو المرجحات وصفات المجتهد أنفسها والواقع خلاف ذلك بل الذى جعلوه من مسماه القواعد الباحثة عنهما وهو يعترف فى كلامه هذا أنها بعض القواعد التى قال أولا انها أو معرفتها أصول الفقه * وأما قول شيخنا فى كلام الشهاب وهو كلام حق لاشبهة فيه حاصله ما نقلناه عن السيد من ان تلك المباحث تصور لا تصديق فلا تعد من العلوم فمبنى على ماقاله من قبل * وقدعلمت مافيه على ان الشهاب نفسه لم ينكر كما علمت ان القواعد الباحثة عن المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الأصول وانما أنكر بناء على فهمه ان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الأصول ولذلك رده ابن قاسم فقال ان هذا مبنى على أن المرجحات وصفات المجتهد أنفسها وليس كذلك بل المراد القواعد الباحثة عن أحوالها اه وانكار شيخنا أنه يأتى مايبحث فيه عن أحوالها غريب ومخالف لما قدمناه لك عن الزركشى وكذا قوله فليس البحث فيه عن أحوال الأدلة أغرب لماعرفته من قبل * قال الجلال وكأن ذلك سرى اليه من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو مندفع بأن توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المفيد للاحكام اه أى كأن المصنف فهم ان الادلة التفصيلية التى تتوقف على المرجحات وصفات المجتهد هى الادلة التفصيلية التى هى جزئيات الادلة الاجمالية فيلزم من توقفها توقف الادلة الاجمالية لانها كليات لتلك الجزئيات فلذلك قال بان الدلائل الاجمالية متوقفة معرفتها على معرفة المرجحات وطرق المستفيد الذى هو المجتهد وهو مندفع بأن المراد الخ وقال العطار أى تعلقها بشىء خاص لامن حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية أيضا على ما ذكر لان افادتها الاحكام المخصوصة من الحيثية الاولى كما أشار اليه الشارح بقوله المفيد للاحكام فهذا القدر خاص بها لايتعداها الى الكلى فناط الدلالة على وجوب الصلاة مثلا انما استفيد من خاص مادة أقيموا الصلاة لامن مادة كون مطلق الامر للوجوب اذ العام لايستلزم الخاص اه * و بعد ان قال شيخنا مثله مختصراً قال وفيه أنها من حيث انها جزئيات أيضاً متوقفة اه * وأقول هذا مبنى على ان مراد الشارح بالادلة التفصيلية من حيث تفصيلها المفيد للاحكام الادلة التفصيلية نحو أقيموا الصلاة من حيث مادته الخصوصية المندرجة تحت مفهوم مطلق الامر كما يصرح به قول العطار فناط الدلالة على وجوب الصلاة مثلا انما

فقد قال الشيخ أبو اسحاق الشيرازى فى كتابه المسمى بالحدود والحقائق الفقيه من له الفقه فكل من له الفقه فهو فقيه ومن لا فقه له فليس بفقيه وقيل الفقيه هو العالم باحكام أفعال

استفيد الى آخره ولا شك فى أنه لو كان مراد الشارح الجلال ذلك كان اعتراض شيخنا متوجهاً فان خاص مادة أقيموا الصلاة مالم يلاحظ أنها أمر وأنها مندرجة تحت مطلق الامر الذى يحكم عليه بانه للوجوب لا تفيد وجوب الصلاة كما هو واضح وقد علمت مما قدمناه لك ان المراد بالأدلة التفصيلية هى الأدلة التى يقع بينها التعارض ولذلك قال الجلال من حيث تفصيلها المفيد للاحكام فهو يريد أن الذى يستفاد من قواعد الترجيح وتكون تلك القواعد طرقا له انما هى تلك الادلة التى تركبت من صغرى وكبرى وأنتجت نتائجها ولكنها تعارضت فانتج أحدها وأفاد من الحكم مايعارض ماأنتجه وأفاده الآخر وهذه الادلة من حيث هذا التفصيل المفيد بالفعل للاحكام متوقفة على قواعد المرجحات وصفات المجتهد بمعنى أن بها بطريق الاجتهاد يتبين الراجح فيقدم على المرجوح وهى من حيث هذا التفصيل ليست جزئيات للاجمالية بل هى مركبة من الجزئى التفصيلى من حيث انه جزئى الذى هو موضوع الصغرى ومن الكلى من حيث انه كلى الذى هو موضوع الكبرى فهي من حيث انها جزئيات للاجمالية غير متوقفة على قواعد المرجحات لانها من هذه الحيثية جزء الدليل التفصيلى المفيد للحكم بالفعل المتوقف كونه دليلا على كونه لايعارض راجحاً أو مساويا ومتى لم تكن الادلة التفصيلية من حيث انها جزئيات متوقفة على ماذكر لا تكون كلياتها متوقفة من حيث كليتها على ماذكر كما عرفت ذلك بما لامزيد عليه فتكون الادلة الاجمالية التى هى القواعد الكلية كذلك فكانت النتيجة على كل حال رد دعوى المصنف ان معرفة الدلائل الاجمالية التى هى أصول الفقه متوقفة على معرفة طرق المستفيد قال الجلال على ان توقفها على صفات المجتهد من ذلك من حيث حصولها للمرء لامعرفتها والمعتبر فى مسمى الاصول معرفتها لاحصولها كما تقدم كل ذلك اه * قال العطار والتقدير لو تنزلنا وقلنا ان توقف التفصيلية على المرجحات وصفات المجتهد من حيث كونها جزئيات الاجمالية فتتوقف الاجمالية أيضاً على ذلك جرينا فى الاعتراض على ان توقفها الخ فلا يصح اعتبار الأمرين جميعاً فى مسمى الاصولى لان توقفها على صفات المجتهد من حيث حصولها للمرء لامعرفتها والمعتبر فى مسمى الاصولى معرفتها لاحصولها اه المقصود منه * وقال شيخنا أى ان سلمنا ذلك جرينا فى الاعتراض على ان توقفها الخ وهذا منع لقول المصنف وانما تذكر فى كتبه لتوقف معرفته على معرفتها بالنسبة لصفات المجتهد لابالنسبة للمرجحات * فان قيل شأن العلاوة أن تكون هى وما قبلها متعلقين بدعوى واحدة والعلاوة هنا ليست كذلك أجيب بأن ماقبلها وهو قوله وأنت خبير الخ منع

المكلفين التى يسوغ فيها الاجتهاد هذا كلامه والاحسن طريقة الشيخ أبى اسحاق وابن برهان
وغيرهما ان أصول الفقه الادلة وكيفية الاستدلال خاصة ضرورة ان المستدل اذا كان غير عالم

لدليل دعوى المصنف أعنى قوله لانها طريق اليه والعلاوة منع للدعوى نفسها بعد التنزل
وتسليم دليلها فهما متعلقان بدعوى واحدة كما هو شأن العلاوة كذا قال بعض الاساتيذ وهو
مبنى على رجوع ضمير توقفها للادلة الاجمالية وقيل انه عائد للتفصيلية وهو مبنى على التسليم
أيضاً الى آخر ماقاله على هذا الاخير الموافق لما قاله العطار المار ذكره وقال شيخنا والاول
مبنى على ان العلاوة رد للدعوى الثانية فى الشارح وهى قوله وانما تذكر الخ فان علقت بما
قبلها تعين الثانى اه وأقول اذا أرجعنا الضمير فى قول الشارح على ان توقفها الخ الى الادلة
التفصيلية كان المعنى لو سلمنا ماسرى للمصنف من كون التفصيلية التى هى جزئيات الاجمالية
هى التى تتوقف معرفتها على معرفة طرق استفادة ومستفيد الدلائل الاجمالية ويلزم من ذلك
توقف معرفة الدلائل الاجمالية التى هى أصول الفقه على معرفة تلك الطرق نقول توقف معرفة
الدلائل التفصيلية التى هى جزئيات للاجمالية على معرفة المرجحات مسلم فتكون الادلة
الاجمالية مثلها ولكن لانسلم ذلك بالنظر الى صفات المجتهد التى هى طرق مستفيدها لان توقف
معرفة الدلائل التفصيلية على حصول تلك الصفات للمرء الذى بقيامها به يكون مجتهداً
ومستفيدا لها ويلزم من ذلك على زعم المصنف أن تكون الدلائل الاجمالية التى هى كليات
تلك الادلة التفصيلية مثلها وتتوقف معرفتها على حصول تلك الصفات بالمرء فنتيجة هذا بطلان
دعوى المصنف ان معرفة أصول الفقه وهو الدلائل الاجمالية تتوقف على معرفة تلك الطرق
واذا أرجعنا الضمير الى الادلة الاجمالية كان المعنى لو سلمنا ان الادلة الاجمالية التى هى كليات
للادلة التفصيلية تتوقف معرفتها على معرفة طرق استفادتها ومستفيدها نقول ان توقف معرفتها
على معرفة طرق استفادتها مسلم ولكن لانسلم توقف معرفتها على معرفة طرق مستفيدها وهو
المجتهد بل انما تتوقف معرفتها على قيام تلك الصفات بالمرء حتى يكون مجتهداً ومستفيداً لها
أى أهلا لذلك ووجه ذلك ان الادلة الاجمالية انما توقفت على طرق الاستفادة والمستفيد
تبعاً لجزئياتها التى هى الادلة التفصيلية والادلة التفصيلية ان سلمنا توقف معرفتها على معرفة
المرجحات لانسلم توقف معرفتها على معرفة صفات المجتهد بل انما تتوقف على حصول تلك
الصفات للمرء فتكون الادلة الاجمالية التى هى كلياتها مثلها فى ذلك فتكون نتيجة هذا أيضاً
بطلان دعوى المصنف ان معرفة أصول الفقه وهى دلائل الفقه الاجمالية تتوقف على معرفة
تلك الطرق وبهذا تعلم ان النتيجة واحدة سواء أرجعنا الضمير الى الادلة الاجمالية أو الى
الادلة التفصيلية وان هذه العلاوة مبنية على المنع الذى استفيد من قول الشارح وهو مندفع

بمقدمات الدليل أو بما يترتب عليه الدليل لم يتصور أن يكون عالما بالدليل وأما حال المستفيد فليس من مسماه ولهذا قال الشيخ تقي الدين لو اقتصر على الدلائل وكيفية الاستفادة منها لكفى

بأن توقف التفصيلية على ماذكر من حيث تفصيلها المفيد للاحكام أى اننا نمنع أولا ان التفصيلية التى تتوقف معرفتها على ماذكر هى التفصيلية التى هى جزئيات الادلة الاجمالية حتى يصح أن يقال ان الادلة الاجماليـة تتوقف على ماذكر ونقول ان التفصيلية التى تتوقف على ماذكر هى التفصيلية من حيث تفصيلها المفيد للاحكام وهى من هذه الحيثية ليست جزئيات للادلة الاجمالية للفقه التى هى أصول الفقه بل الادلة التفصيلية بالحيثية المذكورة مركبة من تلك الادلة الاجمالية ومن صغريات على الوجه الذى سبق تفصيله وأما قول شيخنا رداً على الجلال ان كان المراد ان المتوقف هو التفصيلية من حيث تفصيلهـا وتعلقها بمعين فمسلم لكن ليس بمراد بل المراد ان المتوقف الاجمالية وان كان المراد ان المتوقف الاجماليـة فممنوع اذ علم القاعدة من حيث انها كلية متوقف على المعرفة لا الحصول وقد مر تحقيقه ففيـه انه مبنى على ماقدمه وفيه ماقدمناه وقد مر تحقيقه * قال الجلال والمعتبر فى مسمى الاصولى معرفتها لا حصولها كما تقدم كل ذلك اه أى ان المعتبر فى مسمى الأصولى معرفة الدلائل الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد فلا يسمى أصوليا الا اذا عرف جميع هذه الامور الثلاثة معرفة تصديقية وأما المستفيد للاحكام وهو المجتهد فالمعتبر فى مساه معرفة الدلائل الاجمالية ومعرفة المرجحات وقيام صفات الاجتهاد به ولكن مع ذلك لانسلم ان اعتبار معرفة الامور الثلاثة فى مسمى الاصولى لماذكره المصنف من توقف معرفة الاصول الذى هو أحدها على معرفة باقيها بل نقول ان كون المعتبر فى مسمى الاصولى معرفة ماذكر من الامور الثلاثة لكونها جميعها أجزاء أصول الفقه قال الجلال وبالجملة فظاهر ان معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة فى الكتب الخمسة لاتتوقف على معرفة شئ من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الاصول اه وذلك لما علمته سابقا من ان المجتهد يستفيد الفقه الذى هو الاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية واستفادته منها تتوقف على أمور ثلاثة الأدلة الاجمالية التى هى القواعد الكلية المذكورة فى الكتب الخمسة وقواعد المرجحات وصفات المجتهد أما احتياج المجتهد فى استفادته الفقه الى معرفة تلك الادلة الاجمالية والتصديق بها فلان الدليل التفصيلى الذى يأخذه من الكتاب مثلا انما يستدل به على الحكم الذى يدل عليه اذا حمل عليه وصفه الذى علمه المجتهد من اللغة مثل كونه أمراً ثم يركبه مع الدليل الاجمالى الذى هو كلى له بجعل الدليل التفصيلى بعد حمل وصفه عليه مقدمة صغرى وجعل الدليل الاجمالى مقدمة كبرى فينتظم منه قياس من الشكل الاول ينتج الحكم التفصيلى المعين كما اذا أردنا الاستدلال بقوله تعالى

ويكون حال المستفيد كالتابع والتتمة لكن جرت العادة بادخاله فى أصول الفقه وضعاً فأدخل فيه حداً قلت ولو قيل ان المراد بمعرفة الدلائل معرفتها فى نفسها ومعرفة أقسامها والعلم باحوالها

أقيموا الصلاة على وجوبها فنقول أقيموا الصلاة أمر والامر للوجوب حقيقة فينتج أقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة * وأما احتياج المجتهد فى استفادة الفقه الى الامر الثانى وهو المرجحات فلانه بمعرفة المرجحات والتصديق بها كأن يصدق بان الخاص يقدم على العام يعلم ماهو دليل الحكم دون غيره من الادلة التفصيلية عند تعارضها كما تقدم بيانه وأما احتياج المرء فى استفادة الفقه الى صفات المجتهد فلأن المستفيد للاحكام الفقهية من الادلة التفصيلية انما يكون أهلا لاستفادتها منها اذا قامت به صفات الاجتهاد فكان ابتناء الفقه على هذه الثلاثة فهي أصوله فكيف يمكن ان تكون معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة فى الكتب الخمسة متوقفة على شئ من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان بعد ان علمت انها كبريات الأدلة التفصيلية التى تنتج الأحكام ويقع بينها التعارض وذلك التعارض المحوج للرجوع الى قواعد الترجيح انما يكون بعد تحقق الدلائل الاجمالية المذكورة فى الكتب الخمسة وبعد ان علمت ان الذى يستفيد الاحكام من تلك الادلة التفصيلية انما هو من قامت به صفات الاجتهاد لامن عرفها وان لم تقم به وقد مر بيان هذا أيضا * قال الجلال فالصواب ماصنعوا من ذكرها فى تعريفه كأن يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها وقيل معرفة ذلك اه أشار بقوله كأن يقال الى آخره الى أنه يجوز ان يعرف بطريق آخر كأن يقول أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية فقط ويراد من دلائل الفقه الاجمالية القواعد الكلية التى يبتنى عليها الفقه ويستند اليها سواء كانت تلك القواعد متعلقة بالأدلة الخمسة أو راجعة الى ذلك فيكون التعريف شاملا لمباحث الامور الثلاثة المذكورة فى الكتب السبعة لما علمت أنها جميعها يبتنى الفقه عليها وانها أصوله وقد قدمنا لك ايضاحه فتذكره وانما اختار الشارح الطريق التى ذكرها فى التعريف لماقاله العطار من التنبيه على ان قول المصنف وبطرق استفادتها ومستفيدها أى الاجمالية منتقد بان المرجحات طرق لاستفادة الدليل الجزئى وان الفقيه انما يستفيد بها الدليل الجزئى لا الكلى اه * وأما تسمية صفات المجتهد طرقا فالأمر فيه سهل والمراد واضح فان قيل قول الجلال وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها باضافة الجزئيات المستفادة الى الضمير العائد الى الدلائل الاجمالية يقتضى ان المرجحات وصفات المجتهد طرق لتلك الجزئيات وهذا ينافى ما قدمه على الوجه الذى بينت به كلامه من ان المرجحات وصفات المجتهد انما هى طرق لاستفادة ومستفيد الأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها المفيد للاحكام وهى من هذه الحيثية ليست جزئيات للأدلة الاجمالية كما ذكرته سابقا (قلت) نعم هو كذلك ولكن الجلال

التى لا بد منها فى معرفة الاحكام الشرعيـة لكفى الاقتصار على الدلائل كما فعـل المصنف مع التوفيـة بطريق الجمهور * وقد أورد على المصنف انه اذا كان الاصول عنـده الادلة لزم أن

جعلها جزئيات لاباعتبار ذاتها بل باعتبار صغراها لان تلك الصغريات التى هى جزئيات للأدلة الاجمالية هى منشأ التعيين والتفصيل وهى منشأ التعارض أيضا الذى يقع بين الأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها المفيد للاحكام وان كانت من هذه الحيثية مركبة منها ومن الأدلة الاجمالية وليست جزئيات للاجمالية وجعلها جزئيات للاجمالية باعتبار لغرض لاينافى أنها ليست جزئيات باعتبار آخر ومع ذلك فكان الاولى أن يقول وطرق استفادة ومستفيد الأدلة التفصيلية ليكون المراد من حيث تفصيلها المفيد للاحكام لما علمته من قبل من أن مسائل المرجحات وصفات المجتهد كما تكون كبريات للأدلة التفصيلية من حيث تفصيلها المفيد للاحكام وجزءا منها تكون طرقا لاستفادة ماهو الدليل دون غيره فتذكر * قال العطار ثم ان ههنا تحقيقا غير ما ارتضاه المصنف والشارح وهو ان مباحث الترجيح داخلة فى مسمى الاصول دون مباحث الاجتهاد فانها متممات له وعلل ذلك بما اشتهر ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات التى يبحث فيها عن أحوالها واليها ترجع موضوعات المسائل وموضوع الاصول الأدلة الشرعية ومباحث الترجيح البحث فيها عن أحوال تلك الادلة التفصيلية على وجه كلى باعتبار تعارضها وأما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية موضوعها فعل المكلف ومحمولها الحكم الشرعى كمسألة جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ولغيره فى عصره ومسألة لزوم التقليد لغير المجتهد و بعضها اعتقادية كقولهم المجتهد فيما لاقاطع فيه مصيب وقولهم خلو الزمان عن المجتهد غير جائز ونحوها ولهـذا نبه أبو الفتح القشيرى وغيره من المحققين على ان مباحث الاجتهاد كالتابع والتتمة لأصول الفقه فهي متممة لمقاصده وليست منها لـكن جرت العادة بادخالها فى الاصول وضعا فادخلت حدا اه ملخصا من الـكمال * وأقول قـد علمت أن موضوع الأصول كما تقدم نقـله عن السعد هو الادلة السمعية من حيث اثبات الاحكام الشرعية الفرعية بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح و بناء على ذلك جعل مباحث الادلة والمرجحات وصـفات المجتهد أجزاءاً للاصول فالذى جعلوه من الاصول مباحث صـفات المجتهد لا كل مباحث الاجتهاد التى منها ماذكره ولاشـك ان مباحث صفات المجتهد يرجع البحث فيها الى أحوال الأدلة من حيث ان استنباط الحكم انما يكون بطريق الاجتهاد وقد علمت مما قدمناه لك عن الزركشى أنه قال والأحسن طريقة الشيخ أبى اسحاق وابن برهان وغيرهما أن أصول الفقه الأدلة وكيفية الاستدلال خاصة ضرورة ان المستدل اذا كان غير عالم بمقدمات الدليل أو بما يترتب عليه الدليل لم يتصور ان يكون عالما بالدليل أما حال المستفيد فليس من مسماه ولهـذا قال الشيخ تقى الدين لو اقتصر على الدلائل

يكون الاصولى العارف بها فحينئذ فزيادة طرق استفادتها ومستفيدها غير محتاج اليه وأجاب
بان الاصول نفس الادلة لا معرفتها * وأما الاصولى فهو الملتبس بتلك الادلة أى العارف بها
غير ان العرفان لا يتهيأ الا لمن عرف طرق الاستفادة والمستفيد لان للمعرفة شروطا لا تتما

وكيفية الاستفادة منها لكفى و يكون حال المستفيد كالتابع والتتمة لكن جرت العادة بادخاله
فى أصول الفقه وضعا فادخل فيه حدا اه * واعترض عليه العز ابن جماعة بما ملخصه مع زيادة
وتغيير للايضاح ان البحث عن كيفية الاستفادة ان دخل فى الاصول لأنه بحث عن أحوال
الأدلة كالبحث عن أحوالها المذكور فى الكتب الخمسة فذلك باطل وان دخل فيه لانه بحث
عن مايتعلق بالأدلة و يرجع اليها فهو بحث عنها بهذا الاعتبار فحال المستفيد كذلك فيلزم دخوله
وأيضا ان كان من جرت عادته بادخاله أدخله فيه لا نه جزء منه فسلم ولا وجه لاخراجه وان
أدخله فيه وهو ليس بجزء منه ولم يصر بهذا الادخال جزءاً فلا معنى لادخاله فى وضعه حتى
يدخل فى حده وان قلتم انه صار جزءاً بهذا الادخال فهو ممنوع لأن العادة لاتصير ماليس
بجزء جزءاً وان سلمتم ان العادة صيرته جزءاً فهذا يكفى وهو جزء بادخالها وأيضا لانسلم أنه
يلزم من الادخال فى الوضع الادخال فى الحد وذلك لان الحد يجب ان تكون أجزاؤه تمام
أجزاء المحدود والالم يكن حدا و بهذا تعلم أن ماذكر ليس من التحقيق فى شئ اه
قال الجلال ولاحاجة الى تعريف الاصولى للعلم به من ذلك اه * وذلك لان المصنف انما احتاج
الى تعريف الاصولى بناء على أن مادخل فى مسماه غير داخل فى مسمى الأصول * وأما بعد
أن بينالك ان ما هو داخل فى مسمى الأصول داخل أيضا فى مسمى الاصولى فمتى عرفنا
الاصول الذى هو المنسوب اليه علم الاصولى الذى هو المنسوب فلا حاجة الى تعريفه قال
الجلال وأما قولهم المتقدم الفقيه المجتهد وكذا عكسه الآتى فى كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان
الماصدق أى مايصدق عليه الفقيه يصدق عليه المجتهد والعكس لابيان المفهوم وان كان هو
الاصل فى التعريف لان مفهوميهما مختلف ولا حاجة الى ذكره للعلم به من تعريفى الفقه
والاجتهاد فما تقدم من أنهم ماقالوا الفقيه العالم بالاحكام الخ لذلك اه * ومعنى كلام الجلال أنهم
مرة قالوا الفقيه المجتهد ومرة قالوا المجتهد الفقيه فلو كان المراد ماهو الاصل فى التعريف من بيان
المفهوم مع ان مفهوميهما مختلف لازم أن يكون مفهوم المجتهد حيث عرفوا به الفقيه أوضح من
مفهوم الفقيه وأن يكون مفهوم الفقيه حيث عرفوا به المجتهد أوضح من مفهوم المجتهد فامتنع أن
يكون المراد بيان المفهوم وان كان بيان المفهوم هو الاصل أى المقصود بالذات وكما أجمع عليه
المناطقة من أن المقصود من التعريف شرح الماهية و يلزمه بيان الماصدق لكن للمانع

الا بها فاذن معرفة تلك الطرق توصل الى معرفة الادلة المقتضية لتسمية العارف أصولياً كما أن الضرب هو الايلام والضارب هو المؤلم على كيفية خاصة

(والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية) هذا حد الفقه اصطلاحا

المذكور تعين أن يكون المراد بيان الماصدق لا التعريف فالجلال لم يقل ان التعريف قد يقصد به بيان الماصدق كما ان المبالغة المذكورة لا تقتضى ذلك لما علمت ان المراد بكون بيان المفهوم هو الاصل أنه الذى يقصد بالذات من التعريف * وأما بيان الماصدق فتابع ولازم ولما استشعر الجلال بانه يلزم على ماذكرته أن يكونوا قد تركوا تعريفى الفقيه والمجتهد قال ولاحاجة الى ذكره للعلم به الخ * فيكون تعريف الفقيه بأنه العالم بالاحكام الخ معلوما من تعريف الفقه وكذا تعريف المجتهد معلوما من تعريف الاجتهاد فاعرف ذلك تندفع عنك شكوك الناظرين هنا * قال الجلال على ان بعضهم قاله تصريحاً بما علم التزاما اه قال العطار كالشيخ أبى اسحاق الشيرازى وأبى حفص الزنجانى ومراد الشارح بذلك النقض على المصنف بهذا الايجاب الجزئى فيما ادعاه من السلب الكلى فى قوله وما قالوا الفقيه الخ لانه معناه ماقاله أحد منهم اه كما يدل على ذلك قول المصنف كما نقله عنه الزركشى فيما سبق فان الناس قاطبة قد عرفوا الفقه بالعلم بالاحكام الخ وقالوا الفقيه الى أن قال فما قالوا الفقيه العالم الخ فان الضمير فى قوله فما قالوا يرجع الى الناس المؤكد بقوله قاطبة وقال شيخنا قد حمل يعنى الشارح كلام المصنف على السالبة الكلية وهلا حمله على أنه نفى للقضية أى ماقال جميعهم ذلك بل الجمهور وهو اللائق بالمصنف فانه كثير الاطلاع اه أى يحمل كلام المصنف على سلب العموم لا على عموم السلب لكنه خلاف المتبادر على ان قول الشارح ولا حاجة الخ صريح فى أن الجميع قالوه التزاماً فالمنسوب الى البعض انما هو التصريح بالقول كما يصرح به قول الشارح قاله تصريحاً بما علم التزاما فتدبر

﴿قال المصنف﴾ (والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية) قال الزركشى هذا حد الفقه اصطلاحا فالعلم جنس ولو عبر بالمعرفة لكان أحسن كما قال الشيخ تقي الدين فان العلم يطلق بمعنى حصول المعنى فى الذهن ويطلق على أخص من ذلك وهو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب ولهذا جاء سؤال الفقه من باب الظنون فلا يحسن جعله علماً ومن عبر بالمعرفة سلم منه لذلك انتهى * وقد انفصل المصنف عن هذا بان المراد به هنا الصناعة كما تقول علم النحو أى صناعته وحينئذ يندرج فيه الظن واليقين * ولا يرد سؤال الظن * وهذا ينازع فيه ان جوابهم عن السؤال بالطريق التى ذكروها يدل على ان مرادهم بالعلم اليقين والا لكان جوابهم ان الظن داخل فى العلم ولو تجنبه المصنف لسلم من التمحل لدفع السؤال وقوله (بالاحكام) فصل يخرج الادراك بلا حكم كالعلم بالذوات والصفات الحقيقية والاضافية

فالعلم جنس ولو عبر بالمعرفة لكان أحسن كما قال الشيخ تقى الدين فان العلم يطلق بمعنى حصول المعنى فى الذهن و يطلق على أخص من ذلك وهو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب ولهذا جاء

فلا شئ من هـذه العلوم بفقه وقوله (الشرعية) يحترز به عن العلم بالاحكام العقلية مثل كون العرض هـل يبقى زمانين والمراد بالشرعيـة ما تتوقف معرفتها على الشرع والشرع الحكم والشارع الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم مبلغ و يطلق عليه أيضاً بهذا الاعتبار
واعلم ان جعل قولهم بالاحكام الشرعية قيدين مستقلين حتى يحترز بكل واحد منهما عن شئ هى طريقة الامام فى المحصول ومتابعيه والتحقيق ان الاحكام الشرعية لفظ مفرد لا يدل جزؤه فيه على شئ فان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعى وهو علم لما سيأتى تعريفه من الخطاب المنقسم الى الايجاب والتحريم وغيرهما وقد صرح امام الحرمين فى البرهان بان المراد بالاحكام الشرعيـة فى حد الفقه ذلك فليتفطن له فانه من النفائس وقوله (العملية) قيد لم يذكره القـاضى ولـكن ذكره المتأخرون واختلفوا فى المحترز عنه فقال الامام انه احتراز عن العلم بكون الاجماع حجة والقياس حجة فان العلم به ليس علماً بكيفية عمل فلا يكون فقهاً وفسروا العملية بما يكون العلم به علماً بكيفية عمل واستشكله ابن دقيق العيد لان جميع هذه القواعد التى ذكر أنه يحترز عنها فانما الغاية المطلوبة منها العمل والخلاص عن هذا بزيادة الـكيفية غير واضح كل الوضوح الا أن يردوا الامر الى الاصطلاح و يصير معنى مايريده المتكلم من كلامه فيقرب الحـال وقال القرافى يخرج العلمية كأصول الدين وساعده الشيخ علاء الدين الباجى وخالفه صاحبه الشيخ الامام السبكى وقال أصول الدين منه مايثبت بالعقل وحده كوجود البارى ومنه مايثبت بكل واحـد من العقل والسمع كالوحدانية والرؤية ومنه مالا يثبت الا بالسمع كـكثير من أحوال القيامة فأما مايثبت بالعـقل فخرج بقولنا الشرعية وتفسيرنا اياها بما يتوقف على الشرع * وأما مايتوقف على السمع فقد يقال انها داخلة فى حد الشرعية وقوله (المكتسب) مرفوع على أنه صفة للعلم وخرج به علم الله تعالى وما يلقيه فى قلوب الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام من الاحكام بلا اكتساب وقوله من أدلتها التفصيلية قال الامام وغيره يخرج اعتقاد المقلد فانه مكتسب من دليل اجمالى وهو ان هذا أفتانى به المفتى وكل ما أفتانى به المفتى فهو حكم الله فى حقى وقال المصنف خروج اعتقاد المقلد به يستدعى سبق حصوله ولا أسلم ان الحاصل عند المقلد علم وقد قال الامام فى تعريف العلم انه لا بد أن يكون عن موجب وعلم المقـلد ليس لموجب فالأولى أن يخرج بقيد التفصيلية علم الخلاف فانه علم مكتسب بأحكام شرعية عملية لـكنها اجمالية لان الجدلى لا يقصد صورة بعينها وانما يفرض الصورة مثالا لقاعدة كلية فيقع علمه مستفاداً من الدليل الاجمالى لامن التفصيلى كذا قال الاصفهانى فى شرح المحصول

سؤال النقه من باب الظنون فلا يحسن جعله علماً ومن عبر بالمعرفة سلم منه لذلك انتهي وقد انفصل المصنف عن هذا فقال المراد به هنا الصناعة كما تقول علم النحو أى صناعته وحينئذ

اعتقاد المقلد لايسمى علماً وقد صرح بذلك فى المحصول فى تقسيمه وجعل اعتقاد المقلد قسيما للعلم وحينئذ فهو خارج بقيد العلم فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقيد آخر قلت الاولى أن يقال خروج اعتقاد المقلد يستدعى سبق دخوله ولا أسلم ان قول المفتى دليل الحكم الشرعى فان دليله النص والاجماع والقياس والظاهر ان ذكرها ليس للاحتراز عن شئ فان اكتساب الاحكام لا يكون من غير أدلتها التفصيلية وانما ذكر للدلالة على المكتسب منه بالمطابقة * قيل وقول الامام علم المقلد ليس لموجب ممنوع بل لا بد له من موجب كحسن ظنه بمن قلده فيه قلت مراده بالموجب ما كان عن برهان حسى أوعقلى أو مركب منهما واعتقاد المقلد خارج عن ذلك ولهذا قال فى المطالب العالية اما التقليد فهو أن يعتقد الانسان اعتقاداً جازما فى الشئ من غير دليل ولا شبهة وقوله انه يخرج به علم الخلاف أى فان الخلافى يقول يجب بالمقتضى ولا يجب بالنافى بلا تعيين للمقتضى ولا للنافى فغير سديد لان قول المستدل بالمقتضى أوالنافى لايفيد شيئاً ان لم يعينهما ثم الظاهر ان المراد به فى كلامه مقتض أو ناف معهود فلم يخرج عن التفصيل فكان الصواب الاقتصار على أدلتها من غير وصفها بالتفصيلية لئلا يوهم انه قيد زائد اه ونقله العز ابن جماعة مفرقا فقال على ما نقله الزركشى عن تقي الدين بن دقيق العيد من ان الاحسن التعبير بالمعرفة وما انفصل به المصنف حيث عبر بالعلم من ان المراد به الصناعة وقدح الزركشى فيه بما يفيده جوابهم المشهور وقوله فلو تجنبه لسلم من التمحل قلت لاتمحل فى ذلك ولانه لو اجتنبه لوقع فى غيره انتهى * وجه أنه لاتمحل فى ذلك ان العلوم كلها فى زمن المتأخرين صارت صناعة وقد اشتهر ذلك وعرف كما ستعرفه ووجه قوله ولو اجتنبه لوقع فى غيره أنه لو اجتنب التعبير بالعلم لعبر بالمعرفة التى استحسنها الشيخ تقي الدين فيعترض عليه بأن المشهور ان المعرفة انما تتعلق بالجزئيات وليس مراداً هنا واعترض على قول الزركشى والشرع الحكم فقال قلت وفيه نظر ولعله لان الحكم هو المشروع والخطب فى هذا سهل واعترض على قول الزركشى هذا طريق الامام فى المحصول الى أن قال فليتفطن له فانه من النفائس بقوله قلت ماقاله تعسف بلا محوج ومخالف للأصل بلا دليل وما ذكر انه من النفائس ليس كذلك كما بينته فى نكت المختصر اه ووجه التعسف أنه بعد تسليم ان الحكم الشرعى هو مفرد الاحكام الشرعية لانسلم أنه يلزم من كون المفرد علماً أن يكون الجمع الموصوف بمثل هذا الوصف علماً بل غاية مايلزم أن يكون جمعه كغيره من الاعلام المركبة تركيبا توصيفيا فيجمع صدره وتكون ال فى الاحكام للعهد والمعهود الاحكام الشرعية على ان جعل الحكم الشرعى علماً كما قال مخالف للاصل بلا دليل لان

يندرج فيه الظن واليقين ولا يرد سؤال الظن وهذا ينازع فيه ان جوابهم عن السؤال بالطريق التى ذكروها يدل على ان مرادهم بالعلم اليقين والا لكان جوابهم ان الظن داخل فى العلم ولو تجنبه

الاصل عدم النقل على ان الخطاب المنقسم الى ايجاب وتحريم وغيرهما مفهوم كلى يندرج تحته أقسامه وكل واحد منها يسمى حكماً شرعيا فكيف يكون الحكم الشرعى علما على هذا المفهوم الكلى وكونه علم جنس لاضرورة تدعو اليه وما صرح به امام الحرمين فى البرهان من ان المراد بالاحكام الشرعية فى حد الفقه ذلك لايقتضى العلمية وان الاحكام الشرعية لفظ مفرد لايدل جزؤه فيه على شىء وبهذا يتضح أنه ليس من المناقشة فى شىء كما قال العز ابن جماعة واعترض على قول الزركشى والتخلص بزيادة الكيفية غير واضح كل الوضوح الا أن يردوا الى آخره ﴿قلت﴾ فيما قاله نظر ولا وجه لنظره لان لفظ العملية بحسب مفهومه المنسوبة للعمل ووجه النسبة ثم يشمل كل ما يكون العلم به متعلقاً بعمل سواء كان متعلقا بكيفية عمل أم لا فارادتهم منها ما يكون العلم به بكيفية عمل يتوقف على قرينة أو على عرف خاص وهو الاصطلاح وهذا ما أراده الزركشى ولا شىء فيه واعترض على مانقله الزركشى عن المصنف من ان اعتقاد المقلد خرج بقيد العلم فلا حاجة الى اخراجه بقيد آخر فقال قلت فى الاخراج بالجنس بحث وحق التعبير ان يقول مادخل فى الجنس فلا يخرج لانه فرعه اه وهى مناقشة لفظية والمراد واضح واعترض على قول الزركشى اعتراضا على المصنف الاولى أن يقال ولا أسلم ان قول المفتى دليل الحكم الشرعى فقال قلت لم يدع ان قول المفتى دليل الحكم حتى ينكره وليس هو الصغرى ولا الكبرى ولا دليل الكبرى اذ دليلها الاجماع ان لم يعتبر خلاف المعتزلة اه وهو مردود لان خروج اعتقاد المقلد من العلم بقولنا لموجب أى دليل فلا بد أن تنكر أن قول المفتى دليل شرعى للحكم حتى يخرج اعتقاد المقلد عن العلم وكون قول المفتى ليس شيئا مما ذكره هذا دليل أنه ليس بدليل واعترض على قول الزركشى ان قول المصنف ان قيد التفصيلية يخرج به علم الخلاف لما بينه غير سديد لعدم الافادة عند عدم التعيين فقال قلت هو فاسد لان هذا القدر هو مبحوث هذا العلم اه * فعلم الخلاف الذى هو علم الجدل يبحث فيه عن أحوال الادلة العامة من حيث افادتها نتائجها وتوجيه الاعتراض عليها والجواب عنها وغير ذلك من الاحوال التى لاتختص بعلم دون علم فهو كالمنطق سواء غاية الامر ان الخلافيين قصروا الامثلة على أدلة الفقه لاهتمام كل منهم بحفظ مذهبه والدفع عنه فلا يبحث عن مقتض معين ولا عن ناف معين واعترض على قوله فالصواب الاقتصار على أدلتها فقال قلت فيه بحث لانه اذا أرخى العنان فهو لبيان الواقع فلا يكون ذكره مخلا بالصواب فافهم اه * ونقل الولى العراقى كلام الزركشى ولم يعترض عليه الا فيما اعترض به

المصنف لسلم من التمحل لدفع السؤال وقوله (بالاحكام) فصل يخرج الادراك بلاحكم كالعلم بالذوات والصفات الحقيقية والاضافية فلا شيء من هذه العلوم بفقه (وقوله الشرعية) يحترز به

على المصنف من اخراجه علم الخلاف بقيد التفصيلية حيث نقله وقال لان الجدلى لايقصد صورة بعينها وانما يضرب الصورة مثلا لقاعدة كلية فيقع علمه مستفادا من الدليل الاجمالى لامن التفصيلى وحذف اعتراض الزركشى عليه لعدم وروده بعد ذلك البيان وفى قوله ان ذكر التفصيلية ليس للاحتراز بمثل ما اعترض به العز ابن جماعة وأما الجلال المحلى فسر الاحكام فى التعريف بجميع النسب التامة وفسر الشرعية بالمأخوذة من الشرع أى من الادلة السمعية المبعوث بها النبي الكريم فعمم فى الاحكام لتشمل النسب التامة عقلية أو وضعية أو حسية أو شرعية لتكون قيدا مستقلا يخرج به التصورات وتكون الشرعية قيداً آخر يخرج العلم بالنسب التامة غير الشرعية وهو يشير الى رد ما تقدم من طريقة الامام فى المحصول وقد بينا وجه رده من قبل وانما حمل الجلال الاحكام على ما ذكر لما قاله السعد فى التلويح ونصه الحكم يطلق فى العرف على اسناد أمر لآخر أى نسبته اليه بالايجاب أو السلب وفى اصطلاح الاصول على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وفى اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد هنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثانى أيضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكراراً بل المراد النسب التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور ولهذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقاً حاصلا من الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا اهـ ٭ ومراده بالمأخوذة من الشرع أى الدليل السمعى ما يتوقف أخذها على ذلك لا المأخوذة بالفعل حتى يكون قوله المكتسب مستدركا ومع ذلك لو أردنا الاخذ بالفعل فلا استدراك لان المراد بالمكتسب العلم بها من أدلتها بطريق الاجتهاد وهو أخص من مطلق الاخذ من الادلة وان كان المراد فى الواقع هو الاول كما يعلم مما قدمنا عن الزركشى وغيره ومما يأتى للجلال فى بيان المحترزات وفسر العملية بالمتعلقة بكيفية عمل قلبى أوغيره كالعلم بأن النية فى الوضوء واجبة وان الوتر مندوب وأشار بذلك الى اعتماد ما رآه المتأخرون من تفسير العملية بما يكون العلم به علماً بكيفية عمل والى عدم الالتفات الى ما استشكله ابن دقيق العيد كما علم مما مر عن الزركشى فكان مراده بتعلق الاحكام بكيفية عمل تعلقها تعلق اسناد بطرفيه لما علمت من تفسيره الاحكام بالنسب التامة والمراد انها تتعلق بالعمل من حيث الكيفية بان يكون الموضوع العمل والمحمول الكيفية وهى الوجوب وأخواته والبحث عن

عن العلم بالاحكام العقلية مثل كون العرض هل يبقى زمانين والمراد بالشرعية ما يتوقف معرفتها على الشرع والشرع الحكم والشارع الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم مبلغ و يطلق عليه

أفعال الصبي والمجنون ومتلف البهائم يرجع الى البحث عن فعل المكلف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل اليه كمسألة المجنون والصبي فانهما ترجع الى فعل الولى وموضوع علم الفرائض قسمة التركات اذ المبين فيه أحوال قسمتها التى هى أفعال الجوارح وكذا البحث عن استحالة الخمر خلا مثلا وسببية الزوال ونحوها بأن يقال استعمال الخمر المستحيل خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال تجب كذا نقله شيخنا عن عبدالحكيم على الخيالى وغيره ومثله للعطار أيضاً عن عبد الحكيم قال شيخنا وبه يندفع ماقاله ابن قاسم وقد بين دفعه العطار فى حاشيته و بقولنا المراد انها تتعلق بالعمل الخ اندفع ماقيل ان العلم عند التحقيق كيفية فلا معنى لتعلق الكيفية بكيفية عمل اه لان العلم انما يتعلق بنسبة محمولها كيفية عمل ثم قال شيخناوهل أراد بالعمل مايشمل الاعتقاد فيدخل فيه مثل معرفة الله واجبة أى اعتقاد وجوده وصفاته واجب وتكون المسائل الكلامية قاصرة على ماتعلق العلم بنفس الاعتقاد كالعلم بأن الله واحد أو مالا يشمله لانه ليس من الفعل القلبي لانه من مقولة الكيف بخلاف النية لانها فعل بعض الجوارح وهو القلب جرى المصنف على الاول قال لانه يطلق عليه الفعل لغة وعبد الحكيم فى حاشية الخيالى على الثانى وقول السيد فى شرح المواقف موضوع الكلام المعلوم من حيث يثبت له عقائد دينية يؤيد الاول بل صريح فيه نعم اعتقاد الوجوب مسألة كلامية *

والحاصل انه من حيث انه حكم انشائى تعلق به الخطاب من الفقه ونحن مقلدون فيه ولو كان من الكلام لكان من محل الخلاف ومن حيث يثبت له الاعتقاد من الكلام وقد تقرر ان الموضوع للعلمين قد يكون واحداً والاختلاف بالحيثية فليتأمل اه وقصد شيخنا بذلك رد ماقاله العطار رداً على ابن قاسم الموافق لما جرى عليه المصنف حيث قال ابن قاسم وأما قولنا اعتقاد ان الله واحد واجب فالعلم بثبوت الوجوب للاعتقاد المذكور من الفقه بخلاف العلم بنفس أن الله واحد فمن الكلام فقال العطار و يرده ماصرحوا به وذكره عبد الحكيم على الخيالى أيضاً الى آخر مانقله العطار عن عبد الحكيم على الخيالى و بناه عليه من اننا لوجعلنا أمثال الاعتقادات داخلة فى موضوع الفقه لزم اختلاط مسائله بمسائل الكلام ولا يصح فتدبر اه * ووجه الرد على العطار ان وجوب الاعتقاديات وجوب شرعى موقوف على السمع فدليله سمعي وهو كغيره من مسائل الاحكام الفقهية التى وقع فيها الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى أن العقل يستقل بادراكها والسمع جاء لبيان ماخفى على العقل أو لاتعلم الا من السمع وقول العطار ان ذلك يؤدى الى الاختلاط المذكور فقد رده شيخنا بأن موضوع

أيضا بهذا الاعتبار *

واعلم ان جعل قولهم بالاحكام الشرعية قيدين مستقلين حتى يحترز بكل واحد منهما

العلمين قد يكون واحدا الخ أى وتمايز العلوم بتمايز الموضوعات و بتمايز الموضوعات تمايز مسائل العلوم فلا اختلاط والحق ان كل مايجب اعتقاده شرعا مما علم من الدين بالضرورة سواء كان متعلقا بمسائل الفقه أو الكلام من الفقه من حيث الوجوب الشرعي ومن الكلام من حيث الاعتقاد ولذلك يكفر جاحده بالاجماع وان المراد بفعل المكلف مايشمل ما كان من مقولة الكيف والفعل والكف وقول شيخنا ان موضوعي العلمين قد يكون واحدا وقد يكون أحدهما أخص من الاخر كما هو كذلك فى موضوعي علم الكلام وعلم الفقه فان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يثبت له ماهو عقيدة دينية أومايتوقف عليه ذلك وهذا الموضوع عام يندرج تحته موضوعات العلوم كلها من فلسفة وفقه وغير ذلك والذى ميز موضوع الكلام هو الحيثية كما ان موضوع كل علم يمتاز عن موضوع العلم الآخر بالحيثية التى يبحث عنها فى ذلك العلم وقد يكون موضوع العلمين والعلوم واحدا ويمتاز موضوع كل علم منهما بالحيثية المذكورة كموضوع النحو والمعانى والبيان فان موضوعها اللفظ العربي ويمكن التمايز بالحيثية كما هو مقرر فى محله * وما فى التوضيح من ان خطاب الله يتعلق بما لايتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ونحوهما مما لايتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه اه قد رده السعد فى التلويح بأن توقف التصديق بثبوت شرع النبي صلى الله عليه وسلم على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلاة والسلام ودلالة معجزاته لايقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لاوجوب الا بالسمع اه ولا شك أن هذا التعريف جار على طريقة الاشاعرة الذين يقولون لاوجوب الا بالسمع وأنت تعلم ان محققي الماتريدية وان قالوا ان الحسن والقبح عقليان لكنهم قائلون بأن الوجوب والتحريم ونحوهما انما تعرف من طريق السمع وأما جواب السيد عن ذلك بأن قول التوضيح مثال للخطاب بما يتوقف على الشرع لا لما لايتوقف بل المثال له نفس الايمان الى آخر ماقاله فهو تسليم لما قاله السعد وحمل لكلام التوضيح عليه ورد له اليه فتدبر و بناء على ما فسر الجلال القيود به قال فخرج بقيد الاحكام العلم بغيرها من الذوات والصفات كتصور الانسان اه وقضية هذا الاخراج ان المراد بالعلم فى التعريف بقطع النظر عن اضافته الى الاحكام مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق فهو كالعلم الذى يقسمه المناطقة الى التصور والتصديق

عن شيء هي طريقة الامام في المحصول ومتابعيه والتحقيق ان الاحكام الشرعية لفظ مفرد لا يدل جزؤه فيه على شيء فان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعي وهو علم لما سيأتي تعريفه

فانهم يريدون به مطلق الادراك وان كان بعد الاضافة الى الاحكام التي هي نسب تامة يختص بالتصديق ويخرج التصور ولو للاحكام أنفسها وتعمد الشارح بيان ان من قال المراد بالعلم مايشمل الظن أو قال انه خاص بالقطعي انما قال ذلك بعد تقييده بالاضافة بدليل انه مع قوله ذلك اخرج التصورات بقيد الاحكام ولو لم تدخل فيما قبله لم يحتج لاخراجها ففهم تعرف ماهنا وبقولنا يخرج التصور ولو للاحكام أنفسها يندفع ماقيل ان الحكم بمعنى النسبة التامة قد يتعلق به التصور أيضاً كما في صورة الشك اه وذلك لان المتبادر من العلم المضاف للاحكام خصوص التصديق لانه شائع عندهم * وقال الجلال وبقيد الشرعية العقلية والحسية الى آخر الامثلة فأفاد ان المراد بالشرعية مايتوقف أخذه على الدليل السمعي وهو عين ماقلناه سابقاً عند قوله أي المأخوذة الى آخره وبذلك تعلم خروج كل ماعدا الشرعية بالمعنى المذكور من أحكام عقلية ووضعية وحسية وقال وبقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية العلمية أي الاعتقادية الى آخر أمثلة ذلك * وأشار بذلك الى أن مايتوقف على الشرع من علم أصول الدين وهي السمعيات خرجت بقيد العملية لان العلم بها ليس علما بكيفية عمل وانما المقصود العلم بها واعتقادها ولذلك كانت من مسائل أصول الدين الذي يبحث فيه عن المعلوم من حيث يثبت له ماهو عقيدة أو مايتوقف عليه ذلك موافقاً في ذلك القرافي وعلاء الدين الباجي ومخالفاً في ذلك الامام السبكي حيث قسم أصول الدين الى ثلاثة أقسام * ثم قال وأما مايتوقف على السمع فقد يقال انه داخل في حد الشرعية كما سبق نقله عن الزركشي فان كون هذا القسم داخلا في حد الشرعية بمعنى مايتوقف على الشرع أي السمع لايقتضي أنها لاتخرج بقيد العملية وقال وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي بما ذكراه فأشار الى أن المكتسب مرفوع على أنه صفة للعلم كما قدمناه عن الزركشي وانما زاد قيد المكتسب ولم يكتف بقوله عن أدلتها لدفع احتمال تعلق عن أدلتها بالاحكام * قال في التلويح قد يتوهم ان قوله من أدلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لايخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن أدلتها وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بأنه متعلق بالعلم لابالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لاالشيء نفسه اه وبذلك تعلم ان علم المقلد كان داخلا قبل هذا القيد وان ما تقدم من أنه خارج عن الجنس وهو العلم فهو لم يدخل حتى يحتاج للاخراج فسلم لو كان المراد بالعلم في التعريف الاعتقاد الجازم عن موجب وقد علمت أنه ليس بمراد وان المراد مطلق الادراك وبعد تعلق الاحكام به صار معناه مطلق تصديق فيدخل فيه اعتقاد المقلد المتعلق بالاحكام الشرعية

من الخطاب المنقسم الى الايجاب والتحريم وغيرهما * وقدصرح امام الحرمين فى البرهان بان المراد بالاحكام الشرعية فى حد الفقه ذلك فليتفطن له فانه من النفائس (وقوله العملية) قيد لم يذكره القاضى

العملية ولا يخرج الا بهذا القيد وهكذا صنع فى التنقيح وشرحه التوضيح * نعم قول السعد أى الحاصل من الدليل الخ غير مسلم فان الحكم بأن الصلاة واجبة والاذان سنة بمعنى نسبة الوجوب والاستنان الى الصلاة والاذان بمعنى القضية الشرعية الصالحة لتعلق التصديق بها وبمعنى ماثبت بالخطاب من الوجوب والندب وغيرهما لا ريب فى أن ثبوته بالدليل بالنسبة الينا بل الحاصل بالدليل أولا وبالذات هو الشئ من حيث هو وبالعرض العلم بمعنى الصورة الحاصلة التصورية أو التصديقية وهذا هو الذى يقتضيه ان قواعد الاصول نفسها أدلة للاحكام الفقهية بمعنى النسب التامة الشرعية العملية ومقتضى ان الادلة التفصيلية نفسها أدلة للاحكام بالمعنى المذكور قال شيخنا يفيد يعنى اخراج الجلال علم الله وما عطف عليه بقيد المكتسب ان علم الله داخل قبل ذلك وهو كذلك لانه علم بالاحكام المأخوذة من أدلة الشرع لاننا لم نقل ان العالم هو الآخذ بل من تعلق علمه بأحكام أخذت من ذلك وكذلك علم جبريل والنبى لانهما تعلقا بما أخذ من ذلك أى مما صدق عليه انه مأخوذ ومستفاد أما بالنسبة لعلم جبريل فهو متعلق الآن بما هو مأخوذ بالفعل لغيره وأما بالنسبة لعلم النبى صلى الله عليه وسلم فقد تعلق به بعد أخذ جبريل هذا مايقتضيه توصيف الاحكام الشرعية أى المأخوذة فليس المراد ان الآخذ هو العالم والا لم يدخل علم الله حتى يخرج بقيد الاكتساب وان دخل علم جبريل والنبى لانه مأخوذ من الادلة الا أنه بطريق الضرورة لا بطريق الاكتساب فاحتيج لقيد الاكتساب وبهذا ظهر فساد ماقيل انه يلزم على تفسير الشرعية بالمأخوذة من الادلة ضياع قوله المكتسب نعم من قال العلم الحاصل عن دليل مشعر بكونه بطريق الاستدلال اذ الحاصل بالضرورة يكون مع الادلة لا عنها فيستغنى عن قيد الاكتساب فيكون ذكره تصريحا بما علم التزاماً فليتأمل اهـ وأقول قد علمت مما تقدم عن الزركشى بأن المراد بالشرعية ماتتوقف معرفتها على الشرع وقد قلنا ان مراد الشارح بالمأخوذة مايتوقف أخذها على الشرع * والمراد بالشرع الدليل السمعى كما ان المراد انها كذلك فى ذاتها بالنظر الى المكلفين بها ولا شك ان علم الله الذى يتعلق بها انما يتعلق بها على الصفة المذكورة ولكن علمه بها بصفة انها متوقفة بالنظر الى المكلفين على الدليل السمعى ليس مكتسباً من الدليل السمعى التفصيلى بطريق الاجتهاد وكما ان جبريل المبلغ للكتاب والسنة بطريق الوحى الى النبى صلى الله عليه وسلم يعلم علماً ضروريا بما يدل عليه الكتاب والسنة من الاحكام وما يدل عليه مايؤخذ منهما من الاجماع والقياس من الاحكام وانها تتوقف على تلك الادلة بالنظر الى المكلفين بها ولكن

ولكن ذكره المتأخرون واختلفوا فى المحترز عنه فقال الامام انه احتراز عن العلم بكون الاجماع حجة والقياس حجة فان العلم به ليس علما بكيفية عمل فلا يكون فقها وفسروا العملية بما يكون العلم به

علمه بذلك لم يكن بطريق الاكتساب والاجتهاد بل علمه بذلك كله بطريق التلقى عن الله عز شأنه فهو يعلم الحكم مع دليله وان المجتهد يأخذه منه وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم يعلم ماأوحى به عليه من كتاب وسنة وما دلا عليه من اجماع وقياس وما تفيده هذه الاربعة من الاحكام ويعلم انها بالنظر الى غيره من المكلفين بها تتوقف على تلك الأدلة فهو يعلم الحكم ودليله وان غيره يأخذه منه اجتهاداً وأما هو عليه السلام فيأخذ كل ذلك وحيا وهذا على رأى من يمنع اجتهاده صلى الله عليه وسلم وأما على رأى من يجوز الاجتهاد فاجتهاده فى بعض الاحكام قد وقع منه بناء على الوحى به تشريعاً فهو من أدلة الاحكام الشرعية لانه من أفعاله صلى الله عليه وسلم فلم يكن قصد النبي صلى الله عليه وسلم استفادة الحكم فقط بالاجتهاد بل قصد به التشريع وبيان كيفية استنباط الاحكام من الادلة لأمته والا فالنبي صلى الله عليه وسلم غير محتاج فى أخذه الاحكام الى الاجتهاد وخلاف الأئمة فى انه يجوز الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم أو لايجوز ليس بمعنى يحل له أو لايحل بل بمعنى يصح عقلا أن يقع أم لا وأنه وقع أم لا ولا شك أنه صلى الله عليه وسلم أفتى وأخبر بالحكم بناء على القياس فى مواضع فقال لمن سألته عن الحج عن والدها أرأيت ان لو كان على أبيك دين فقضيته فدين الله أولى وقال فى قبلة الصائم وانها لاتفطر انها كالمضمضة وهكذا فمن قال ان الاجتهاد جائز منه حمل أخذه صلى الله عليه وسلم لهذه الاحكام من تلك الاقيسة على الاخذ بطريق الاجتهاد ومن لم يقل بجواز الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم قال انه صلى الله عليه وسلم أوحى اليه بالحكم ودليله وأخذه عنه وعلى كل حال فاجتهاده فعل من أفعاله صلى الله عليه وسلم وهو دليل سمعى يدلنا على جواز الاجتهاد منا ومحله الذى هو حكم شرعى وان مايؤدى اليه اجتهاد المجتهد حكم الله فى حقه وحق من يقلده ولذلك قال شمس الأئمة ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم مما يشبه الوحى انتهى * وبهذا تعلم ان علم الله تعالى بالادلة السمعية التفصيلية والاحكام الشرعية التى يتوقف عليها داخل فى التعريف قبل قيد المكتسب لانه سبحانه يعلم أزلا بالاحكام الفقهية وأدلتها التفصيلية ولمن أخذها واستنبطها منها وكيفية استنباطه وكل مايتعلق بذلك غير ان علمه تعالى لم يكن مكتسباً وأما علم جبريل بتلك الاحكام وأدلتها ومن أخذها وكيفية أخذها فهو وان كان حادثا لكنه بطريق الوحى والتلقى عن الله عز وجل وأما علمه صلى الله عليه وسلم فان كان بالنظر الى جميع الاحكام الفقهية كعلم جبريل بها فهو مثله وكل منها يخرج بقيد المكتسب * وأما ان قلنا انه صلى الله عليه وسلم يعلم بعض الاحكام

علما بكيفية عمل واستشكله ابن دقيق العيد لان جميع هذه القواعد التى ذكر انه يحترز عنها فانها
الغاية المطلوب منها العمل والخلاص عن هذا بزيادة الكيفية غير واضح كل الوضوح الا ان يردوا

بطريق الاجتهاد فان قلنا ان الاجتهاد يتجزأ كما هو الحق كانت تلك الاحكام فقها بلا شبهة
بهذا الاعتبار وان كان اجتهاده دليلا يؤخذ منه حكم شرعى باعتبار أنه فعل من أفعاله صلى الله
عليه وسلم كما تقدم وقد نقل العطار عن الكمال ما يفيد ذلك وان كونها فقها هو الذى اقتضاه
كلام البرماوى فى شرح الفيته وان قلنا ان الاجتهاد لا يتجزأ كما هو خلاف ماقالوا انه الحق لم
تكن الاحكام التى يأخذها صلى الله عليه وسلم بطريق الاجتهاد فقها فقول العطار والتحقيق
ان علمه صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد لا يسمى فقها مبنى على القول بعدم تجزى
الاجتهاد وقد علمت أنه خلاف الحق وأما قول العطار ردا على مانقله عن الكمال وابن قاسم
وأقول لاحاجة الى هذا كله فانا لو حملنا العلم على التهيؤ فالمراد التهيؤ الحاصل عن ممارسة
الادلة والقواعد وهذا المعنى مما يختص به المجتهد وأما الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم
فهذا المعنى فطرى فيه لم يحصل له بطريق الكسب كالمجتهد تأمل اه ففيه أولا أنه خروج عن
الموضوع فان كلا منهما مبنى على ان المراد بالعلم مطلق الادراك ويتخصص بالتصديق باضافة
الاحكام وهكذا الى آخر ماعلم من المحترزات المتقدمة وكما هو صريح مانقله الزركشى عن
المصنف سابقا من ان المراد بالعلم هنا مايشمل الظن كما ان كون العلم الحاصل للنبى صلى الله
عليه وسلم فقهاً مفروض فى أنه حاصل بالاجتهاد و بعد تسليم ذلك بناء على القول به ثانياً ان
الاجتهاد بمعنى القدرة على التحقيق ملكة راسخة وبصيرة كاملة يتمكن بها من قامت به من
الاطلاع على أسرار الشريعة اطلاعا تاما ومن استنباط الاحكام الشرعيـة الفرعية من أدلتها
التفصيلية الشرعية التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وصاحب تلك الملكة والبصيرة
هو الفقيه المجتهد على الحقيقة فان حملنا العلم فى تعريف الفقه على الملكة المذكورة كان اسم
الفقه هو ملكة الاحكام الشرعية العملية المكتسبة تلك الملكة من الادلة التفصيلية مع ان
علم الفقه اذا كان بمعنى الملكة فهو الملكة التى ذكرناها وهى أعم من المكتسبة والفطرية
ويختص الفقه بمعنى الملكة المصطلح عليه عند الاصوليين بالملكة المكتسبة من الادلة
فتدخل ملكة النبى فى جنس الملكة وفى باقى القيود ثم تخرج بقيد الاكتساب من الادلة
ويكون الفقه اصطلاحا على هذا هو ملكة الاحكام الشرعية العملية المكتسبة تلك الملكة
من أدلتها التفصيلية ولو أردنا الملكة بمعنى التهيؤ الحاصل عن ممارسة الادلة والقواعد لكان
التعريف غير جامع فاننا لو حملنا العلم فيه على الملكة المكتسبة لكان قاصرا على الملكة
المكتسبة من الادلة التفصيلية فقط لامنها ومن القواعد وعلى كل حال لايخرج علم جبريل

الامر الى الاصطلاح وتفسير معنى مايريده المتكلم من كلامه فيقرب الحال * وقال القرافى يخرج
العلمية كاصول الدين وساعده الشيخ علاء الدين الباجى وخالفه صاحبه الشيخ الامام السبكى

والنبي عليه الصلاة والسلام الا بقيد المكتسب

وأما قول شيخنا نعم من قال العلم الحاصل عن الدليل مشعر بكونه بطريق الاستدلال الى آخر ماتقدم عنه فأصله ان ابن الحاجب لما زاد قيد الاستدلال فى تعريف الفقه لاخراج علم جبريل بناء على أن حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لايسمى فقهاً اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازاً عنه اعترضوا عليه بأن حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لامعنى لذلك الا أن يكون العلم مأخوذاً عن الدليل فيخرج علم جبريل عليه السلام وأجاب عنه السعد بأنه لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما ولدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع كذا فى التلويح فأجاب السعد بوجهين الاول بالمنع وهو أنا لانسلم ان حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال لجواز أن يحصل عن الدليل بطريق الحدس ولكن السعد قال فى حاشيته على شرح المختصر انه مشعر بالاستدلال لان الحاصل من الادلة بالضرورة يكون معها أى يحصل العلم مع الادلة ولا يكون عن الادلة يعنى متأخراً واعترض عليه السيد بما حاصله ان هذا التأخر لا يوجب التأخر الزمانى وانما يوجب أن يتأخر ذاتا فليكن هذا تأخراً ذاتيا مع كون العلم مع الدليل زمانا ولكن المشعر بالاستدلال هو ملاحظة الحيثية اما صريحا لتبادرها أو التزاما كما هو أصلها كما فى حواشى السعد على شرح المختصر ويمكن أن يدفع بأنه كما يتبادر الحيثية كذلك العلم من الادلة فان المتبادر منه التأخر الزمانى فحصول العلم عن الادلة معناه ان العلم حصل متأخرا عن زمان الادلة وهذا القدر كاف للاشعار بالاستدلال ورد هذا بان دعوى التبادر غير مسلمة ولو سلمت لايدفع احتمال عدم الاستدلال فالتقيد بالاستدلال مفيد لدفع هذا الاحتمال على ان العلم عن الدليل ليس تصريحا بالاستدلال بل يدل عليه التزاما فصرح بالقيد المقصود أولدفع الوهم أى لما عرف الفقه بأنه العلم بالاحكام الخ فذلك العلم عن الادلة مشعر بالاستدلال لكن ربما يتوهم انه بالحدس لعلة فدفع هذا الوهم بقيد الاستدلال صريحا وعلى فرض تسليم كل ما ذكر فالقيد لبيان الواقع ومثله شائع فان قيل مراد المعترض ان قيد الاستدلال مستغنى عنه وليس بضرورى لا انه غير مفيد أصلا فلا ينافى ان يكون القيد لبيان الواقع قلت المعترض قال ان القيد مكرر فيقتضى أنه لافائدة فيه أصلا كذا يؤخذ من حواشى السعد على شرح المختصر وحواشى السيد وحواشى التوشيح على التلويح وبعد هذا تعلم ان ماقاله شيخنا انما هو مع من قال عن أدلتها التفصيلية ولم يصرح بالمتعلق ولم يزد قيد الاستدلال كصدر

وقال أصول الدين منه ماثبت بالعقل وحده كوجود البارى ومنه ماثبت بكل واحد من العقل والسمع كالوحدانية والرؤية ومنه مالا يثبت الا بالسمع ككثير من أحوال القيامة فاما ماثبت

الشريعة ومع ابن الحاجب الذى زادقيد الاستدلال * وأما المصنف هنا فقد صرح بالمتعلق فقال المكتسب من أدلتها التفصيليه وهو وصف للعلم كما تقدم وهو الذى به يخرج علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم النبي عليهما السلام ولا يمكن الاستغنا عنه فى كلام المصنف فان قلت قال السعد فى حواشى شرح المختصر ان علم الرسول حصل بالأدلة ضرورة لاطلبا واكتسابا قلت هذا مبنى على قول من يمنع اجتهاده صلى الله عليه وسلم والتحقق انه صلى الله عليه وسلم يجتهد ولكن اجتهاده لايحتمل الخطأ والصواب بل هو صواب دائما فهو كالوحى فانه لا ينطق عن الهوى فان قيل قد جاء فى حديث قضائه انه قال عليه السلام (ربما يكون بعضكم ألحن بحجته فأقضى له فانما هو قطعة من النار) كما فى الصحيح قلت هذا محمول على حض الخصوم على قول الصدق فى الخصومات ولم يكن المراد تشريع حكم وانه يخطئ فى اجتهاده والكلام فى هذا فتدبر قال الجلال وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافى من المقتضى والنافى المثبت بهما مايأخذه عن الفقيه ليحفظه عن أبطال خصمه الى آخره وقد علمت مما نقلناه عن الزركشى ان الامام قال بعد ان رد على من أخرج بهذا القيد اعتقاد المقلد فالاولى ان يخرج بقيد التفصيلية علم الخلاف الى آخر ماتقدم فيكون الجلال فى ذلك تابعا للامام لكنك قد علمت ان علم الخلاف وهو علم الجدل لا تختص مباحثه بعلم الفقه ولا بعلم دون علم فهو آلة عامة لجميع العلوم كالمنطق لانه يبحث عن مطلق مقتض ومطلق ناف ووظيفته ان يبين الطريق التى بها يحفظ كل ذى رأى رأيه عن ابطال خصمه واما علم الخلافى مثلا بوجوب النية فى الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافى فهو مأخوذ من مقتض معين وناف معين والذى ياخذ هذا العلم من المقتضى المعين أو النافى المعين انما هو المجتهد لا الخلافى وأما الخلافى فانما ياخذ ذلك العلم عن المجتهد فوظيفة المجتهد اثبات الاحكام الشرعية العملية بأدلتها التفصيلية ووظيفة الخلافى ان يحفظ المذهب الذى أخذه عن امامه عن بطلان الخصم على حسب قواعد علم الخلاف فذكر الخلافى وجوب النية لوجود المقتضى ونحو ذلك على طريق التمثيل ويمكن ان يمثل لذلك بغير ذلك من العلوم الاخرى فلا يبحث الخلافى من حيث هو خلافى عن مقتض معين يفيد حكما معينا ولا عن ناف معين يقتضى نفى حكم معين ولذلك نقل العطار عن الكمال انه قال فالصواب أن قيد التفصيلية ليس لاخراج علم الخلاف بل هو تصريح باللازم فهو للبيان دون الاحتراز كقوله من أدلتها فانه للبيان اذ لا اكتساب الا من الدليل اه وهو الموافق لما قدمنا عن الزركشى وابن جماعة والولى العراقى ولما قاله فى الترياق أيضا وقد

بالعقل نخرج بقولنا الشرعية وتفسيرنا اياها بما يتوقف على الشرع واما مايتوقف على السمع فقد يقال انها داخلة فى حد الشرعية وقوله (المكتسب) مرفوع على انه صفة للعلم وخرج به علم الله تعالى

عرف الفقه صدر الشريعة بهذا التعريف وحكاه بقيل ، قال المرجانى وهو المتداول بين أصحاب الشافعى وقال فى التوضيح شرحا لهذا التعريف فالعلم جنس والباقى فصول فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد أمر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله المتعلق الى آخره فان أريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التى ليست باحكام عن الحد أى تخرج التصورات وتبقى التصديقات و بالشرعية العلم بالاحكام العقلية والحسية ثم الشرعى اما نظرى واما عملى فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من أدلتها أى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من أدلتها المخصوصة بها وهى الأدلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد وان كان قول المجتهد والمفتى دليلا له لكنه ليس من تلك الأدلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافى اه

وقد أخرج المرجانى بقيد التفصيلية المسائل الاجمالية المبحوث عنها فى أصول الفقه وعلم الخلاف كالمقتضى والنافى الا انه قال بعد ذلك قال السيد الشريف الحق انه ليس دليلا أصلا ولا يفيد شيا حتى يتعين المقتضى والنافى وذلك هو الدليل اه أى والخلافى لايبحث عن ذلك كما قدمناه ثم قال المرجانى ولا حاجة الى اخراج التقليد فان اسم العلم لايشمله أصلا ولكن العلم المراد ههنا مايشمل الظن فانه قد يطلق و يراد به المعنى الاعم كما فى قوله تعالى مالهم به من علم الا اتباع الظن وان كان الشائع استعماله فى المعنى الأخص الذى لايشمل الظن كما فى قوله تعالى مالهم به من علم ان يتبعون الا الظن حيث أثبت لهم الظن مع نفى العلم عنهم فلا يرد ان الفقه من الظنيات فلا يصح أخذ العلم فى تعريفه اه أى فبناء على ان المراد بالعلم هنا المعنى الاعم وهو مطلق الاعتقاد يكون اعتقاد المقلد داخلا فى مسمى العلم بهذا المعنى فيحتاج لاخراجه بقيد عن الادلة كما ان اخراجه المسائل الاجمالية المبحوث عنها فى أصول الفقه لانها دلائل الفقه و يكتسب منها فى الجملة يجعل القيد المذكور احترازيا لا لبيان الواقع وقال المرجانى ثم هذا التعريف بناؤه ان التصديق يتعلق بالنسبة التى بين الموضوع والمحمول وهو على خلاف مذاق التحقيق فان النسبة لايمكن الالتفات اليها بالذات لكونها معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية بل يجب ان يحمل الاحكام على القضايا فان الحكم قد يطلق على القضية اه وحملها على القضايا هو الذى يقتضيه وصفها بالعملية بالمعنى الذى قلنا من ان المراد ان يتعلق بكيفية عمل بان يكون الموضوع عملا والمحمول كيفية من الكيفيات التى هى أثر الخطاب الشرعى والمراد بكون الاجماع حجة وجوب العمل بمقتضاه كسائر الأدلة فى وجوب العمل بمقتضاها بالاستدلال بها والاستنباط منها فست

وما يلقيه فى قلوب الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام من الاحكام بلا اكتساب (وقوله من أدلتها التفصيلية) قال الامام وغيره يخرج اعتقاد المقلد فانه مكتسب من دليل اجمالى

الحاجة الى اخراجها بقيد العملية وهو يفيد ذلك اذ ليس المراد العمل بما ثبت تلك الادلة حتى يكون من جملة العمليات ولا يلزم ان يكون العالم به من الفقه المصطلح فتأمل تفقه قال الجلال وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتى التعبير به عنه فى كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد الذى هو لقوته قريب من العلم اه

قال شيخنا اعلم ان عبارة الشارح هنا تحتمل توجيهين أحدهما ما يؤخذ من عبارة العضد وساق نصها وحاصلها ان الاحكام فى التعريف اما ان يراد بها الجنس الصادق بالبعض فلا يكون التعريف مطردا بل يدخل فيه ماليس منه وهو ما يأخذه من ليس مجتهدا من الدليل مع انه ليس بفقه اجماعا واما ان يراد بها كل الاحكام فلا يكون التعريف منعكسا اى يخرج منه ما هو بعض المعرف وهو فقه من أجمعوا على ان علمهم فقه كأبى حنيفة ومالك والشافعى لثبوت لا أدرى من أبى حنيفة ومالك وغيرهما فلجاب باختيار الشق الاول وان عدم الاطراد ممنوع لان المراد بالادلة الامارات ولا يعلم شيأ من الاحكام كذلك الا مجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه واما المقلد فانما يظن ظنا ولا يفضى ظنه به الى علم لعدم وجوب العمل عليه بالظن اجماعا فيكون معنى التعريف على مافهمه السعد من هذا الجواب ان الفقه هو العلم بالاحكام الواجب الجزم بها على عالمها الناشئ ذلك الوجوب من الظن المتعلق بالامارات التى تفيد الظن فان ذلك الظن وسيلة الى وجوب الجزم عليه قال السعد وهذا تدقيق تفرد به الشارح يعنى العضد وفيه اشارة الى الجواب عن مايقال ان الفقه من باب الظنون فكيف يطلق عليه العلم الا أنه يشكل بالاحكام المستنبطة من الادلة القطعية من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وان سميت أمارات بمعنى انها معرفات وعلامات نصبها الشارع للاحكام لاموجبات فبناء على ارادة جنس الاحكام دفع الجلال الاعتراض بما دفعه به العضد من غير ان يرد عليه اعتراض السعد وحاصل دفعه أنه وان كان ظنا الا أنه قريب من العلم لكونه ظن المجتهد فخرج ظن المقلد بما تضمنه لفظ العلم لان ظنه ليس قريبا من العلم وان أمكنه ذلك اذلم يبلغ درجة الاجتهاد اه بتصرف ولا يخفى ان قول الجلال بان ظن المجتهد لقوته قريب من العلم غاية ما يفيد أنه يسوغ اطلاق العلم على ظن المجتهد فهو توجيه لتعبيرهم بالعلم عن الفقه وان كان ظنيا وجواب عن مااعترض ابن دقيق العيد على المصنف بأن الفقه من باب الظنون فلا يحسن جعله علما ومن عبر بالمعرفة سلم من ذلك وقد انفصل عنه المصنف بان المراد بالعلم هنا الصناعة كما تقول علم النحو أى صناعته وحينئذ يندرج فيه الظن واليقين ولا

وهو ان هذا أفتانى به المفتى وكل ما أفتانى به فهو حكم الله فى حقي * وقال المصنف خروج اعتقاد المقلد به يستدعى سبق حصوله ولا أسلم ان الحاصل عند المقلد علم وقد قال الامام فى تعريف

يرد سؤال الظن قال الزركشي وهذا ينازع فيه لان جوابهم بالطريق التى ذكروها يدل على ان مرادهم بالعلم اليقين والا لكان جوابهم ان الظن داخل فى العلم ولو تجنبه المصنف لسلم من التمحل لدفع السؤال اه * وقدمنا لك ذلك نقلا عن الزركشي فأراد الجلال بقوله وعبروا الى آخره الى أن اطلاق العلم على الفقه ليست عبارة المصنف فقط بل هى عبارتهم جميعاً وقد علمت مما قدمناه ان أصحاب الشافعى هم الذين اختاروا تعريف الفقه بهذا التعريف وأشار الى الجواب عن اعتراض الزركشي المتقدم بان ظن المجتهد لقوته قريب من العلم أى فلا يمتنع اطلاق العلم عليه كما يطلق على اليقين * وحاصل ذلك انهم اعترضوا على أخذ العلم فى تعريف الفقه بأنه من باب الظنون لان أكثر الاحكام الفقهية ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماعات الظنية وهى غير مفيدة لليقين فكيف يكون علماً وأجابوا عن ذلك بجوابين أحدهما منع كون الفقه من باب الظنون بل هو يقين قطعى لان الاحكام الحاصلة بالادلة الظنية يعلم المجتهد وجوب العمل بها قطعا للاجماع القاطع على ان العمل بالظن واجب على المجتهد وما قيل عليه من ان ذات الفقه عبارة عن العلم بالاحكام وهو ظنى فلم يثبت بهذا الجواب كون ذات الفقه من العلوم مع أنهم عدوه من العلوم الدينية مدفوع بان ذات الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وهى وان كانت ثابتة بطريق الظن لكن العلم بوجوب العمل بها قطعى لان العمل بغالب الظن واجب اجماعا قطعياً غاية الامر أنه لايحصل العلم اليقينى فى القياس الا للمجتهد وفى غير القياس يحصل لعامة المسلمين أيضاً فيجب عليهم العمل بمقتضاه كما فى مسالة التحرى مثلا الا أن علمهم لايسمى فقهاً فى الاصطلاح بخلاف علم المجتهد وبالجملة العمل بمقتضى الظن واجب اجماعا ان كان مقتضاه الوجوب والعلم به قطعى وهذا الجواب هو الذى بنى عليه منازعته للمصنف بأنه يدل على ان مرادهم اليقين فقط * ثانيهما الجواب بتسليم ان الفقه من باب الظنون ومنع أنه لايسمى علما وذلك لان العلم يطلق حقيقة على ماليس بتصور أيضاً وحاصله ان العلم كما يطلق على اليقين المقابل للظن كذلك يطلق على ماليس بتصور يقينيا كان أو ظنياً * وهذا الجواب هو الذى اختاره المصنف كما نقله عنه الزركشي وقد عول الجلال على ما اختاره المصنف مع بيان وجه المناسبة فى تسمية ظن المجتهد علماً بانه قريب من العلم ومن ذلك تعلم ان المراد من عبارة الجلال المتقدمة هى ماذكرنا * وأما الجواب عن الاعتراض الذى نقله شيخنا عن البعض فأشار الجلال الى جوابه بقوله وكون المراد

العلم انه لابد أن يكون عن موجب وعلم المقلد ليس لموجب فالاولى أن يخرج بقيد التفصيلية علم الخلاف فانه علم مكتسب باحكام شرعية عملية لكنها اجمالية لان الجدلى لايقصد صورة بعينها

بالاحكام جميعها لاينافيه قول مالك الى آخره فالجلال بنى جوابه على اختيار ان المراد الكل وقولكم لاينعكس لثبوت لاأدرى ممنوع اذالمراد بالعلم بالجميع التهيؤ له اه فماقاله شيخنا من ان قول الجلال وكون المراد الى آخره دفع للاعتراض الوارد بناء على ان المراد الكل اه صحيح وأما قوله رحمه الله قبل ذلك فقوله وعبروا الخ دفع للاعتراض بناء على ان المراد الجنس اه ففيه ماعلمته وبذلك تعلم أيضا أنه لاتنافى فى كلام الجلال وأنه لاحاجة لما تكلفه ابن قاسم واذ قد علمت حاصل الاعتراض والجوابين فنذكرهما بما لهما وعليهما لتكون على بصيرة فأقول أعترض على الجواب باختيار ارادة كل الاحكام وأن المراد من العلم التهيؤ بأنه ان أريد التهيؤ البعيد فقد يوجد لغير الفقيه وان أريد القريب فهو مجهول غير منضبط وان أريد به أن يكون المرء بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لايصح لانه مامن مجتهد الا وتوقف فى بعض الاحكام ولان خطأ البعض فى بعض الاحكام واقع ألبتة فى الواقع ولان حكم بعض الحوادث قد يكون مما لامساغ فيه للاجتهاد ولانه لايليق أن يذكر العلم فى الحد ويراد تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ العلم عليه أصلا ٭ وأجيب عن ذلك بأن المراد من التهيئ ملكة استنباط جميع الاحكام بحيث يعلم كل مايرد عليه من أحكام الحوادث بسبب تلك الملكة وهى لاتستلزم حصول جميع الاحكام بالفعل فنختار الشق الاخير وهو أن يكون المرء بحيث يعلم الخ وقولك مامن مجتهد الا وتوقف مسلم ولا يضر لانك قد علمت ان حصول تلك الملكة لايستلزم حصول جميع الاحكام بالفعل وحينئذ يجوز تخلف علم بعض الاحكام لمانع أو لتعارض الادلة عنده بلا مرجح وقولك الخطأ من البعض فى بعض الاحكام واقع مسلم ولا يضر أيضاً لجواز أن يكون ذلك لمعارضة الوهم للعقل أواشتباه الباطل بالحق وغير ذلك وقولك ان حكم بعض الحوادث قد يكون مما لامساغ فيه للاجتهاد ممنوع لاننا لانسلم ان شيئا من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لامساغ فيه للاجتهاد يدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد على الاجتهاد برأيه فيما لايجد فيه النص ولم يقل له صلى الله عليه وسلم ان شيئا من الاحكام ليس محلا للاجتهاد ولو كان منها ماهو كذلك لبينه له وحيث لم يبين له علم انه لايوجد شئ من أحكام الحوادث التى لا نص فيها لامساغ للاجتهاد فيه وهى التى يمكن أن يقول فيها المجتهد لا أدرى وقولك انه لادلالة للفظ العلم على التهيء المخصوص ممنوع لانك قد علمت ان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام فاطلاق العلم عليها شائع ذائع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد

وانما بضرب الصورة مثالا لقاعدة كلية فيقع علمه مستفادا من الدليل الاجمالى لا من التفصيلى كذا قال الاصفهانى فى شرح المحصول اعتقاد المقلد لا يسمى علما * وقد صرح بذلك فى المحصول فى

هذه الملكة ويقال لها الصناعة أيضا لانفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتى ادراك كذا يؤخذ من التلويح للسعد قيل على هذا اطلاق العلم انما هو على ملكة الاستحضار دون ملكة الاستحصال والفرق بينهما ظاهر وأجيب بأن الاستحضار يورث ملكة يقتدر بها على الاستحصال لانفس الحفظ ولا يخفى ما فى هذا الجواب لان تلك الملكة نتيجة ملكة الاستحضار ولا يلزم من اطلاق العلم على الاولى اطلاقه على الثانية وأقول ان الجواب بأن المراد التهيؤ بعد تسليم انه لا يرد عليه شئ مما ذكر جواب لا يلاقى الاعتراض لان الاعتراض مبنى على ان المراد من العلم فى التعريف التصديق لا الملكة كما صرح به المصنف وغيره فيما سبق ولا يمكن أن يراد التصديق بجميع الاحكام لا باعتبار الكل المجموعى ولا باعتبار الكل الافرادى أما الاول فلان الحوادث لم تتناه الى اليوم ولا تتناهى الا بانتهاء دار التكليف مع وجود الفقهاء المجمع على فقاهتهم وانقضاء زمان وجودهم فالاحكام كذلك فلم يوجد الكل المجموعى وهذا القدر كاف فى بطلان التعريف ومع ذلك فالتصديق بجميع الاحكام لم يوجد ولا يوجد لا جزئيا ولا كليا تفصيلياً * أما علم الاحكام كلياً اجمالياً فليس من وظيفة الفقيه وأما الثانى وهو التصديق بحكم كل حادثة بعد حادثة توجد الى النهاية فباطل اجماعا لتوقف من هو فقيه بالاجماع فى بعض أحكام الحوادث نعم اذا قلنا ان معنى الجواب بأن المراد بالعلم التهيؤ بمعنى تلك الملكة وأردنا من العلم بهذا المعنى الفقه الحقيقى الذى به يصير المرء فقيها أى مجتهداً لا العلم فى التعريف كان الجواب صحيحاً ويكون معنى الجواب ان المراد من العلم فى التعريف هو التصديق بالاحكام والمراد من الاحكام الجميع ولا يرد الاعتراض بعدم وجود الكل المجموعى أو الافرادى لان اسم الفقه اسم لهذا التصديق المتعلق بجميع الاحكام باعتبار انها مجموع واحد باتحاد موضوعه وجميع أحكام الحوادث ماوجد منها ومالم يوجد داخل فى هذا المجموع وجزء منه والتصديق به فى ذاته هو المسمى بالفقه وليس المجتهد والفقيه يسمى مجتهداً وفقيهاً باعتبار قيام هذا التصديق به وحصوله له بل ان من يحصل له من مواد الاجتهاد وأسبابها من العلوم العربية وعلوم القرآن والحديث وأصولهما مع تيقظ الخاطر والوقوف على أسرار الشريعة مايورث له تلك الملكة التى بها يستعد لاستنباط الاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية لكل الحوادث كان فقيهاً مجتهداً ولو لم يستنبط طول عمره حكماً واحداً فلا يضره عدم حصول التصديق له بشئ من أحكام الحوادث مع قيام تلك الملكة به كما لا يضره لو توجه للاستنباط لكن منع مانع أو استنبط لكنه أخطأ

تقسيمه وجعل اعتقاد المقلد قسما للعلم وحينئذ فهو خارج بقيد العلم فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقيد آخر قلت الاولى أن يقال خروج المقلد يستدعى سبق دخوله ولا اسلم ان قول المفتى دليل

فى شئ من الاحكام كما أشاروا فى الجواب الى ذلك بقولهم لجواز أن يكون التوقف لتعارض الادلة أو لوجود المانع وأن يكون الخطأ لاشتباه الحق بالباطل أو معارضة الوهم للعقل * فالحاصل ان حصول تلك الملكة للمرء لا ينافيه عدم معرفة بعض الاحكام ولو مدة عمره أو عدم الاصابة وما قيل ان التهيأ بالمعنى المذكور قد اعتبر فى حصوله وجود المأخذ واستكمال الشرائط والاسباب التى يتمكن معها من معرفة الحكم بالرجوع الى الدليل فاذا لم يتيسر لمن هو مجتهد باتفاق تلك المعرفة فى بعض الاحكام مع رجوعه الى اجتهاده ومأخذه كان ذلك منافياً للتهيئ بالمعنى المذكور مدفوع بأن التهيأ حاصل فى نفسه وان استكمال الشرائط والاسباب وارتفاع الموانع على وجه ما ذكر انما يشترط فى حصول استعمال نفس ذلك التهيئ وهناك شروط وأسباب أخرى تشترط فى استعمال ذلك التهيئ بعد حصوله ومنها ارتفاع الموانع فى استعماله فان كل مجتهد لا يعرف مايعرض له من الموانع حين استعمال استعداده وتوجهه للاجتهاد

والحاصل ان الفقه تارة يكون عبارة عن ملكة الاستنباط المذكورة وهو بهذا المعنى لا يكون من أسماء العلوم المدونة فيختص بالمجتهد المطلق وهو بهذا المعنى هو الذى عرفه أبو حنيفة رحمه الله وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه فى الصدر الاول الا على من له الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة التامة وصاحب هذه الملكة هو المجتهد والفقيه على الحقيقة وفقه أبى حنيفة ومالك والشافعى وسائر الائمة الاجلة وكبراء الصحابة والتابعين وأعلام الامة رضى الله عنهم أجمعين بهذا المعنى وكان كل واحد من هؤلاء بفقاهته وملكته متمكناً من فرط الاطلاع على أحكام الشريعة وأسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة ومن استنباط جميع المسائل الشرعية العملية والوقوف على دقائقها من أدلتها التفصيلية ثم ان هؤلاء المجتهدين استنبطوا الاحكام على وجه ماذكر ودونوا مسائلها وسموها فقها كما سمو التصديق المتعلق بتلك المسائل وملكة استحضارها فقها فصار بعد ذلك اسما من أسماء العلوم المدونة وهى اما عبارة عن المسائل المخصوصة أو التصديقات المتعلقة بها أو ملكة استحضارها متى شاء بدون كسب جديد بعد استحصالها وقد قدمنا لك عن عبد الحكيم فى حواشى القطب ان العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت فى ذهن الواضع بأمر كلى مشترك بينها كالموضوع والغاية ويجعل ذلك الامر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة فى جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما اذا قدر الرجل ابناً له ووضع له اسما اه * وقدمنا لك أيضاً ان جميع مسائل الفن أجزاء الفن وان تزايدها بتلاحق الافكار على ممر الزمان لا ينعد

الحكم الشرعي فان دليله النص والاجماع والقياس والظاهر ان ذكرها ليس للاحتراز عن شيء فان اكتساب الاحكام لايكون من غير ادلتها التفصيلية وانما ذكر للدلالة على المكتسب

ذات ذلك المجموع الموضوع له كما لايغير زيادة أجزاء ذات زيد مثلا مسمى زيد بل هو هو قبل الزيادة وبعدها ولا شك ان هذا المجموع الذى لا تقف أجزاؤه عند حد لايتكن أن يصدق به أحد أو يكون له ملكة استحضاره لانه لا يوجد جملة واحدة فى زمان من الازمان فلا يمكن أن يوجد فقيه بمعنى من قام به الفقه بهذا المعنى أصلا كما هو واضح ولكن بعد ان صارت العلوم صناعة صار من يحفظ المسائل الفقهية عن أدلتها وحججها المنوطة بها من غير حصول تلك الملكة الفاضلة فقيها وعالما بالفقه بمعنى صاحب العلم بصناعة الفقه ومسائله المدونة لابمعنى من قامت به تلك الملكة ولا بمعنى من قام به التصديق بمجموع مسائله المذكورة أو ملكة استحضارها المسمى كل منهما فقهاً وعلى هذا اذا كان الشخص عالماً بالقدر المعتد به من الفقه يسمى فقيها بمعنى صاحب الصناعة لكن لايدخل علم هذا العالم فى تعريف الفقه ولا يسمى فقهاً بمعنى الفن المدون ولا يسمى العالم بهذا القدر فقيهاً بمعنى انه مصدق بجميع مسائل الفقه أوله ملكة استحضارها ولو دخل علم مثل هذا فى تعريف الفقه للزم أن يكون اسم الفقه كما يطلق على مجموع المسائل على وجه ما تقدم يطلق على بعضها فيكون مسماه هو القدر المشترك بين الكل والجزء وقد علمت مما تقدم أنه باطل ومخالف للواقع ومن هذا تعلم انه لايصح ان يختار فى تعريف الفقه أن تكون أل فى الاحكام جنسية وان المراد بعض الاحكام وأما غير المجتهد المطلق ان كان غير قادر على استنباط شيء من الاحكام من الأدلة التفصيلية فخروج علمه من تعريف الفقه ظاهر واما ان كان قادرا على استنباط بعض الاحكام من تلك الأدلة فما استنبطه منها يكون جزءا من الفقه داخلا فى مسماه دخول جزء المسمى فيه واذا كانت الاحكام التى استنبطها المجتهد ودون مسائلها بعض الفقه المعرف وليست كل المسمى فبالأولى الاحكام التىاستنبطها القادرعلى استنباط بعض الاحكام وأما الفقه الذى يختص بالمجتهد المطلق فيجب ان يعرف بما هو تعريف الاجتهاد لكونهما كالمترادفين ألا ترى الى أنهم قالوا جميعا الفقيه المجتهد والمجتهد الفقيه * وقد قال الجلال فيما تقدم ان المراد ان كل مايصدق عليه أحدهما يصدق عليه الاخر ومما قدمناه من أنه لايصح ان يراد فى التعريف بعض الاحكام تعلم حال الجواب الذى أجاب به العضد وغيره بناء على ان المراد بعض الاحكام من ان المراد بالأدلة الامارات الى آخر ما تقدم نقله عن شيخنا وانه جواب لايفيد ولذلك أعرض عنه الجلال وعول على اختيار ان المراد جميع الاحكام وأجاب عنه بما تقدم ايضاحه بل ان الجلال من أول الامر حمل أل فى الاحكام على الاستغراق وفسرها بجميع النسب التامة فلله در هذا

منه بالمطابقة * قيل وقول الامام علم المقلد ليس لموجب ممنوع بل لابدله من موجب لحسن ظنه بمن قلده فيه ﴿ قلت ﴾ مراده بالموجب ما كان عن برهان حسي أو عقلي اومركب منهما واعتقاد المقلد خارج

الشارح ماأدق نظره نخذ هذا التحقيق

وقد عرف أبوحنيفة الفقه بأنه معرفة النفس بمالها وعليها قال صدر الشريعة فى تنقيحه وتوضيحه بعد ان ذكر هذا التعريف ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج علم الكلام ومن لم يزده أراد الشمول وهذا التعريف منقول عن أبى حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ومالها وما عليها يمكن ان يراد ماتنتفع به النفس وماتتضرر به فى الاخرة اه والفرق بين المعرفة والعلم أن العلم يتعلق بالنسب أى وضع شئ لنسبة شئ الى آخر ولهذا يتعدى الى مفعولين بخلاف المعرفة تقول عرفت زيدا ولا تقول علمت زيدا الا على معنى عرفت فكانت المعرفة للمفردات وأيضا هى تستدعى سبق الجهل ولذا لا يطلق على الله عارف بخلاف العلم أفاده الاسنوى وكتب عليه السعد فى التلويح نقل للمضاف تعرفين مقبولا ومزيفا يعنى بالمضاف الاصول وللمضاف اليه يعنى الفقه تعريفين صرح بتزييف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالأول معرفة النفس مالها وما عليها ويجوز ان تريد بالنفس العبد نفسه لأن أكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان تريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لادلالة عليه أصلا لالغة ولا اصطلاحا وذهب فى قوله مالها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروى احترازا عن ماينتفع به أو يتضرر منه فى الدنيا من اللذات والآلام المشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية اه وأراد السعد بقوله صرح بتزييف أحدهما دون الآخر الى ان التعريف الآخر أيضا مزيف وان لم يصرح به وهو ما ذكره أولا ونسبه الى أبى حنيفة كما نسبه اليه رضى الله عنه فى كشف البزدوى فتأدب صدر الشريعة مع الامام ولم يزيفه والحق انه هو التعريف الحقيق للفقه ولكن المتأخرين خصوا الفقه باحكام تتعلق باعمال الجوارح التى تشمل القلب * وصدر الشريعة انما أراد تعريف الفقه الذى اصطلح عليه السلف الصالح * قال الامام الزاهد الأجل أبو الحسن على بن محمد بن الحسين البزدوى العلم نوعان علم التوحيد والصفات وعلم الشرائع والاحكام والأصل فى النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق السنة والجماعة الذى كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذى أدركنا عليه مشايخنا وكان عليه سلفنا أعنى أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمدا وعامة أصحابهم وقد صنف أبو حنيفة رحمه الله فى ذلك كتابه الفقه الاكبر وذكر فيه اثبات الصفات الى ان قال ومن قال بخلق القرآن فهو كافر

عن ذلك ولهذا قال فى المطالب العالية أما التقليد فهو أن يعتقد الانسان اعتقادا جازما فى الشئ

فذكر كلاما طويلا حق قال وقالوا بحقية أحكام الآخرة على ما ينطق به الكتاب والسنة والنوع الثانى علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة أقسام الاول علم المشروع بنفسه * الثانى اتقان المعرفة به أى معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الأوجه كان فقيها ثم أثبت ان هذا هو الفقه حقيقة بالآيات والاحاديث والآثار وحققه شرحه فى كشفه فارجع اليهما وقال الغزالى فى احياء العلوم ان الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على وقائعها وعللها وكان علم الفقه فى العصر الاول منطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا وساق الأدلة على ذلك مع بيان حسن فارجع اليه قال فى التوشيح وهو كلام حق مفيد فمن طعن عليهم فى ادخال العمل فى هذا العلم أى الفقه فليس ممن يصغى الى كلامه وان كان مسلما عند أهله الا أن يكون مراده ان الفقه الذى اصطلحوا عليه فيما بينهم وليس به صلاح النفس ولا له فضيلة ذكرت فى النصوص فذلك الفقه انما هو معرفة جزئيات الاحكام فلا ينبغى ادخال العمل فى تعريفه اه * وتعريف أبى حنيفة للفقه يشمل العقائد الحقة وأفعال القلوب وأعمال الجوارح وما يكون للنفس به كمال ومابه عليها وبال فيدخل فيه أولا معرفة الله تعالى بحقائق التوحيد فى الذات والصفات ونحوها ويدخل فيه الوجدانيات ومايبحث عنه فى علم التصوف ومعرفة جزئيات الاحكام العملية فان أردت التخصيص بالفقه المصطلح عليه عند المتاخرين المختص بالعمليات قلت معرفة النفس مالها وما عليها من العمليات كذا يؤخذ من التوضيح والتوشيح وقول صاحب التلويح والقيد الأخير لادليل عليه الخ أى أخذ قيد عن دليل فى معنى المعرفة * أقول قد رده المرجانى بأنه يدل عليه كلام الراغب حيث قال المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار ولذلك لا يقال فى صفات الله تعالى انه عارف * وقد قال أبو بكر الكلاباذى فى كتاب معانى الاخبار المعرفة حكمها ان يعلم الشئ بالدليل والعلامة بايجاب حقه وسمعت أبا القاسم الحكيم رحمه الله يقول المعرفة معرفة الاشياء بصورها وسماتها والعلم علم الاشياء بحقائقها هذا على ان شهرة ان التقليد لا يدخل فى مسمى العلم فى شئ وقد وقع عليه الاصطلاح كافية ولكن لاوجه للتقييد بالاخروية ولا بالجزئيات اللهم الا على الاصطلاح اه وستعلم وجه التقييد بالاخروية وأما الجزئيات فالمراد بها القضايا المعينة التى موضوعها فعل المكلف المعين أوالدليل التفصيلى المعين وأما مانقله فى التوشيح على التلويح من ان كلام الراغب فى الاستدلال والتذكر وكلام صدر الشريعة فى مجرد الدليل اه أى ان كلام الراغب فى مجموع الامرين فغير مفيد لان من نظر الى قول الراغب

من غير دليل ولا شبهة وقوله (انه يخرج به علم الخلاف) أى فان الخلافى يقول يجب بالمقتضى ولا

ان المعرفة اسم لما يحصل من العلم الخ لا يشك فى ان المعرفة انما تكون عن دليل على أننا لو سلمنا ان المعرفة لغة لا تقيد بان تكون عن دليل فلا نسلم ان معرفة النفس مالها وما عليها قد تكون بلا دليل لأن مالها وما عليها يستغرق جميع الاحكام المتعلقة بالنفس فلا بد ان تكون بالتهيؤ والقدرة على الاستنباط ولا يكون ذلك الا بالدليل وقول صدر الشريعة فى الآخرة يريد ان العبد اذا صدق فى ايمانه فكل أقواله وأفعاله واقعة على وجه الاذعان والاستسلام لله تعالى حتى يخرج عن مقتضيات النفس والهوى كما قال عليه الصلاة والسلام لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به كما فى الصحيحين وكما فى قوله تعالى ﴿ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة﴾ فالمؤمن الكامل وهو الفقيه انما يتصرف فى نفسه وماله لله تعالى حتى يؤجر باللقمة التى يضعها فى فى امرأته كما فى حديث سعد رضى الله عنه فى الصحيح و يؤجر بالنومة ينامها للحاجة البدنية و يدل عليه حديث النخلة فى الصحيح فان مفاده ان المؤمن الذى يتصرف لله يؤجر فى كل عمله وقوله كسكل العلوم اذا اشتغل بها وكان محتاجا اليها وكل الاعمال الواجبة والمباحة اذا عملها فتى صدق فى نيته وأخلص لله يؤجر على كل ذلك حتى على الحرفة يحترفها الرجل لنفقة نفسه وأهله وكل من وجبت عليه نفقته فان التكسب على قدر الكفاية واجب باى طريق وحرفة من الطرق والحرف المشروعة فالذى خرج بقيد الاخرة ما يكون لمحض الدنيا وليس ذلك من شأن المؤمن الفقيه فى دينه ولذلك قال عليه الصلاة والسلام ﴿من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين﴾ ولا يذهب عليك ان كل هذه التكلفات انما أحوجنا اليه تفسير المعرفة فى كلام أبى حنيفة بادراك الجزئيات عن دليل وليس هذا هو الفقه الذى أراده أبو حنيفة بل هو رحمه الله تعالى أراد الفقه الحقيقى وهو الملكة الفاضلة ومتى أردنا ذلك فلا تكلف أصلا وما أشار اليه السعد أولا وصرح به آخرا من أنه يعترض على هذا التعريف بمثل ما اعترض به على التعريف الثانى من أنه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم رده المرجانى فى خزانة الحواشى بأن المراد فى هذا التعريف هو معرفة كل نفس مالها وما عليها وهذا أمر ممكن بأى معنى يراد اذ المانع من ارادة جميع الاحكام فى التعريف الثانى كون حوادث العالم كثيرة غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين بخلاف ما نحن فيه ثم قال والحق ان من عرف الفقه بهذا التعريف أراد الفقه بمعنى الملكة الفاضلة كما قد سلف اه والذى أسلفه هو قوله وهو بهذا المعنى أى معنى الملكة الحاصلة من مزاولة الادلة هو الذى عرفه الامام أبو حنيفة وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه فى الصدر الاول الا على هذه الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة الراسخة النبيهة

وصاحب هذه الملكة العالية هو المجتهد والفقيه على الحقيقة * وفقه أبى حنيفة وسائر الائمة الاجلة وكبراء الصحابة والتابعين وأعلام الامة بهذا المعنى وكانوا يتمكنون بها من فرط الاطلاع على أحكام الشريعة وأسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة واستنباط المسائل الفرعية والوقوف على دقائقها عن أدلتها التفصيلية اه * وساق كلام الغزالى الذى قاله فى بيان تبديل أسامى العلوم وكلام ابن خلدون مما هو صريح فيما ذكر ومما ينبغى أن يعلم كما قاله المولوى محمد عبد الحق الخير ابادى فى شرح مسلم الثبوت ان حصول مرتبة الاجتهاد لكل واحد من العقلاء المميزين ممتنع فانها موقوفة على أدوات يستغرق تحصيلها العمر فيمتنع الجمع بين تحصيل تلك الادوات وتحصيل تلك المرتبة لكل أحد فوجب أن ينفرد بعض الناس بتحصيل تلك المرتبة و بعض آخر بتحصيل الادوات فلا يرد انه لو توقف على أدوات يستغرق تحصيلها العمر لم يكن فى وسع احد ان يكون فقيهاً بمعنى من له تلك المرتبة من الفقاهة لانقضاء العمر فى تحصيل الادوات والمراد بالادوات جميع مايتوقف عليه الاجتهاد مثل المأكول والمشروب والملبوس المحتاج اليها فى البقاء ومن الكتب مع مايتوقف عليه وجودها من الاسباب المعلومة ومعرفة تفاصيل الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وحال الرواة والنسخ وشرائط القياس والنظر وغير ذلك والمراد باستغراق العمر المدة الطويلة * والحاصل ان استجماع شرائط الاجتهاد لما احتاج الى المدة المتطاولة لم يف به مقدرة كل واحد ضرورة ان الاذهان متفاوتة فى سرعة الادراك و بطئه وكذا الهمم تتفاوت فى اقتناء هذه المرتبة الشريفة وتحصيلها فمن جمع بين سرعة الادراك وعلو الهمة قدر عليه بناء على ان سرعة الادراك وذكاء الذهن يحصل من العلم بالشرائط فى أدنى مدة على مالا يتحصل عليه من كان بطيئه وان فرض أن يصرف العمر كله و بعلو الهمة يؤثر السعى فيه على ماجبلت عليه النفوس من اللذات البدنية والشهوات البشرية وأما من فقدهما أو فقد احدهما فليس فى وسعه ذلك ولو فرض كون مرتبة الاجتهاد مقدورة لكل أحد بالقدرة الممكنة لكنه لو اشتغل الجميع بتحصيله لتعطل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية المطلوبة الوجود فى النظام فاقتضت الحكمة الالهية أن تختلف الهمم بأن ينصرف بعضها فيه و بعضها فى غيره من المقاصد فافهم اه

﴿ تخريج الفروع على الاصول ﴾

ويتفرع على حد الفقه مسائل كالاوقاف والوصايا والايمان والنذور والتعليقات وغيرها فقالوا اذا وقف على الفقهاء صرف على من يعرف من كل فن شيأ وان قل قاله القاضى حسين فى الوقف فى احدى تعليقتيه فأما من تفقه شهرا أو شهرين فلا * ولو وقف على المتفقهة صرف الى

شيئا ان لم يعينهما * ثم الظاهر ان المراد به فى كلامه مقتض وناف معهود فلم يخرج عن التنصيل فكان

من تفقه يوما مثلا لان الاسم صادق عليه * وقال فى التعليقة الاخرى يعطى لمن حصل من الفقه شيا يهتدى به الى الباقى قال و يعرف بالعادة * وقال فى التهذيب فى الوصية انه يصرف لمن حصل من كل نوع * وقال فى التتمة فى باب الوصية انه يرجع الى العادة وعبر فى كتاب الوقف بقوله من حصل طرفا وان لم يكن متبحراً

وقال الغزالى فى الاحياء يدخل الفاضل فى الفقه ولا يدخل المبتدئ من شهر ونحوه والمتوسط بينهما درجات يجتهد المفتى فيها والورع لهذا المتوسط ترك الاخذ وان افتاه مفت وقد حكى هذا عنه النووى فى كتاب البيع من شرح المهذب وأقره * وقال الخوارزمى فى كتاب الطلاق لو قال ان كان فلان فقيها فامرأتى طالق ان أراد مايسمى فقيهاً فى العادة أو أطلق ولم يرد شيا ينصرف الى مايسمى بذلك وان أراد الفقيه الحقيقى فلا يقع فيما بينه و بين الله تعالى وقال الزبيدى فى المسكت واذا وقف على الفقهاء فالفقهاء هم الذين وصفهم الشافعى انهم يستحقون الفتيا و يستوجبونها وذلك اذا حفظوا القرآن وعرفوا ناسخه ومنسوخه وآدابه وارشاده وحظره واباحته وندبه وفرضه وعرفوا الخاص والعام والخاص الذى أريد به العام والعام الذى أريد به الخصوص وعرفوا مايخرج عن سياقه فاذا عرفوا هذا من كتاب الله وعرفوا من السنن أكثرها وعرفوا من معانى السنن مثل ماعرفوا من معانى الكتاب وعرفوا تأويل العلماء أو أكثرها والقياس وأسبابه ومصادره وموارده وعرفوا لغات العرب وكانوا مع ذلك قد اعتدلت أنسابهم فى أديانهم كما اعتدلت معرفتهم فى علومهم * فاذا كانوا هكذا كانوا فقهاء * وقال الرافعى وتبعه فى الروضة ونقله عنه ابن الرفعة سا كتا عليه و يصح الوقف على المتفقهة وهم المشتغلون بتحصيل الفقه مبتدئهم ومنتهيهم وعلى الفقهاء ويدخل فيه من حصل منه شيأ وان قل * هذا كلامه * واعترضه الاسنوى فى تمهيده والزركشى فى البحر بانه يقتضى ان يستحق من حصل ولو مسئلة واحدة وهذا لا يقوله أحد

قال الزركشى فى البحر بل المراد بالفقيه من صار الفقه له سجية وان قل اه والظاهرية لا يستحقون مما هو مرصد باسم الفقهاء شيأ كما نقله ابن الصلاح فى فوائد رحلته عن ابن سريج وأجاب به جماعة *

هذه أقوال الشافعية وأما مذهب الحنفية فالصحيح ان كلام الواقف والحالف والناذر والموصى يحمل على عرفه فى الفقراء والمتفقهة وغير ذلك ممن وقف على الفقهاء أو أوصى للفقهاء أو نذر صدقة لفقراء الفقهاء انصرف كل ذلك لمن يعرفون بهذا الاسم فى عرفه وكذلك لو حلف ان كان فلان فقيهاً فامرأته طالق أو عبده حر وكان فقيها فى عرف هذا القائل حنث مالم يرد الفقيه

الصواب الاقتصار على أدلتها من غير وصفها بالتفصيلية لئلا يوهم انه قيد زائد

الحقيقي فانه يصدق ديانة * ويتفرع على الصحيح من ان الحكم الشرعي شامل للقطعي والظني وجوب العمل بالظن في الفروع ويتفرع على ذلك فروع جمة منها ماهو موافق لهذه القاعدة وبعضها مخالف لها * فمن الموافق لها اذا ظن طهارة الماء والثوب في الاجتهاد وكذا استقبال القبلة ودخول وقت الصلاة والصوم وغير ذلك * ومنها اذا جومعت المرأة وأنزلت ثم خرج منها ماء الرجل بعد غسلها فان الغسل يجب عليها ثانيا لان الظاهر اختلاط المائين ويخرج منها ماؤها أيضا صرح به الرافعي وغيره * والحنفية يوافقون الشافعية في هذا وان كان لهم تفصيل فيما يحصل به الظن بدخول وقت الصوم بين ما اذا كانت السماء صحوا أو غيما على ماهو مفصل في كتبهم ومن الفروع المخالفة لتلك القاعدة ما اذا تيقن الطهارة وظن الحدث فاننا نأخذ باستصحاب يقين الطهارة ولا نأخذ بالظن بخلاف عكسه وهو ما اذا تيقن الحدث وظن الطهارة فانه يأخذ بالطهارة المظنونة ويدفع يقين الحدث بالظن كما قاله الرافعي في الشرح الكبير * وجرى عليه صاحب الحاوي الصغير والبارزي في التمييز وحذفه الرافعي من الشرح الصغير والمحرر ومقتضى كلام الاصحاب انه لا يأخذ بالظن قال ابن الرفعة في الكفاية وما قاله الرافعي لم أره لغيره * وقال النسائي انه معدود من أوهام الرافعي وفي الشامل وغيره ان قلنا بنقض الوضوء بالنوم مضطجعا لان الظاهر خروج الحدث فحينئذ يصدق أن يقال رفعنا يقين الطهارة بظن الحدث * قال الاسنوي في المهمات وتمهيده وحينئذ يصدق أن يقال رفعنا يقين الطهارة بظن الحدث وسبب الفرق أن الصلاة في ذمته بيقين وذكر البغوي نحو ماذكره صاحب الشامل * قال الاسنوي ولا شك أن الرافعي قصد ماذكره ابن الصباغ والبغوي فانعكس عليه

والحنفية يوافقون الشافعية في هذه المسائل ويخالفون الرافعي كما خالفه أصحابهم * وقال صاحب التلخيص لا يرفع اليقين بالشك الا في أربع مسائل {الاولى} اذا شك في انقضاء وقت الجمعة صلوا ظهرا والحنفية لا يوافقون على هذا بل اذا خرج وقت الجمعة بيقين في أثناء الصلاة فسدت على قول أبي حنيفة وأتموا ظهراً على مذهب محمد {الثانية} اذا شك في انقضاء مدة المسح على الخف بنى على انقضائها {الثالثة} اذا شك هل دخل الى وطنه أم لا {الرابعة} اذا شك هل نوى الاتمام فيها والاصحاب قالوا ان جميع ذلك يرجع الى الاصل فان هذه الرخصة منوطة بشرط فاذا شككنا فيه رجعنا الى الاصل وهو عدم الترخيص والحنفية يخالفون في هذه المسائل ولا يرفعون اليقين فيها بالشك الا في مسألة الشك في انقضاء مدة المسح فانه يبني على انقضائها عملا بالاحوط في باب العبادات وقصر الصلاة عندهم فرض على المسافر فليس رخصة الا مجازاً اه {من النجم اللامع مع زيادة ما يتعلق بمذهب الحنفية}

(والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف) لما عرف الفقه بالحكم وجب تعريف الحكم والالف واللام فيه للعهد أى الشرعى ليحترز به عن العقلى وبهذه القرينة استغنى

قال المصنف (والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف)

قال الزركشى لما عرف الفقه بالحكم وجب تعريف الحكم والالف واللام فيه للعهد أى الشرعى ليحترز به عن العقلى وبهذه القرينة استغنى المصنف عن التقييد فالخطاب جنس والمراد به ماوجه من الكلام نحو الغير لافادته وباضافته الى الله تعالى يخرج خطاب غيره. واستغنى عن تقييده بالقديم لان كلامه فيه والمتعلق بفعل المكلف يخرج أربعة أشياء ماتعلق بذاته نحو ﴿ الله لااله الاهو ﴾ وبفعله نحو ﴿ الله خالق كل شئ ﴾ و بالجمادات نحو ﴿ و يوم نسير الجبال ﴾ وبذوات المكلفين نحو ﴿ ولقد خلقنا كم ثم صورنا كم ﴾ وانما أفرد المكلف ولم يجمعه لئلا يرد عليه مايتعلق بمكلف واحد كخواص النبي صلى الله عليه وسلم وقوله من حيث انه مكلف يخرج ماتعلق بفعل المكلف لامن حيث تكليفه كخبر الله تعالى عن افعال المكلفين نحو ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ فقوله وما تعملون متعلق بعمل المكلف لامن حيث تكليفه بدليل انه يعم المكلف وغيره بل من حيث انه مخلوق لله تعالى وليس ذلك حكما شرعيا بل هو من باب العقائد لاالاحكام وكذا قوله عليه الصلاة والسلام ﴿ صلة الرحم تزيد فى الرزق ﴾ وغيره وهذا القيد مغن عن قول البيضاوى بالاقتضاء والتخيير وهو يفهم اختصاص التعلق بوجه التكليف لايقال فحينئذ يخرج ماسوى الايجاب والحظر من الندب والاباحة والكراهة وخلاف الاولى لانا نقول هذه تخص أفعال المكلفين وقول الفقهاء الصبي يثاب و يندب له كذا على سبيل التجوز عند الاصوليين فلا يكون ندب ولا كراهة الا فى فعل المكلف وهذا أمر مفروغ منه عند الاصوليين نبهوا عليه بقولهم المتعلق بأفعال المكلفين كذا قال المصنف وسبقه اليه الهندى فقال الدليل على انه لايتعلق بفعل الصبي حكم شرعى الاجماع فان الامة أجمعت على ان شرط التكليف العقل والبلوغ واذا انتفى التكليف عنهم لفقد شرطه انتفى الحكم الشرعى عن أفعالهم والمعنى بتعلق الضمان باتلاف الصبي أمر الولى باخراجه من ماله وقال الشيخ تقي الدين عبر بعضهم بأفعال العباد ليشمل الضمان المتعلق بفعل الصبي والمجنون ومن اعتبر التكليف رد ذلك الحكم الى الولى وتكليفه بأداء قدر الواجب قلت وكذا نقول فى اتلاف البهيمة ونحوه فانه حكم شرعى وليس متعلقاً بفعل المكلف * والحاصل رده الى التعلق بفعل المكلف الا أن التعلق تارة يكون بواسطة وتارة يكون بغير واسطة وكذا نقول فيما يثبت بخطاب الوضع على احد الاقوال فان الزوال سبب لوجوب الصلاة وهو متعلق بفعل مكلف اذ موجبه وجوب الصلاة الا أنه بواسطة وقد أورد على المصنف انه كان ينبغى

المصنف عن التقييد فالخطاب جنس والمراد به ماوجه من الكلام نحو الغير لافادته وباضافته الى الله تعالى يخرج خطاب غيره واستغنى عن تقييده بالقديم لان كلامه قديم والمتعلق بفعل المكلف

أن يزيد به فيقول من حيث انه مكلف به لأن الخطاب من الشارع لا يكون الا مع المكلف لامع الصبي والمجنون وأجاب بأنه لو قال به لاقتضى ان المكلف لايخاطب الا بما هو مكلف به وليس كذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم يخاطب بما كلف به الامة بمعنى تبليغهم وكذا جميع المكلفين بفرض الكفاية وان كان المكلف به بعضهم لاالكل على المختار ولقائل أن يقول لا نسلم امتناع كون المكلف لايخاطب الا بما كلف به فان سائر التكليفات كذلك ولا يرد عليه تكليف النبي صلى الله عليه وسلم بالتبليغ دون العمل فانه لم يكلف الا بالتبليغ ولا يضر تعلق التكليف بغيره من جهة أخرى فصدق قولنا انه لم يخاطب الا بما هومكلف به وتنظيره بفرض الكفاية عجيب فان كون الجميع مخاطبين مع القول بان المكلف بعضهم مما لا يمكن والاولى أن يقال لو قال به لاقتضى أن المكلف لايخاطب الا بما كلف به وليس كذلك فان المندوب والمكروه والمباح يخاطب بها مع أنه غير مكلف بها على ما اختاره المصنف فيما سيأتى ولا تكليف فى الحقيقة الا بالواجب والمحظور فوجب حذف به ليتناول جميع الاحكام المخاطب بهـا مكلفاً به وغير مكلف به

﴿ فائدة ﴾ قوله من حيث انه بكسر الهمزة وقد أولع الفقهاء بالفتح وعد من اللحن لكن يجيء عن الكسائى فى اضافة حيث الى المفرد اه ونقله الولى العراقى غير أنه زاد أن المراد بالخطاب المخاطب به وانه هو ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم وفسر المتعلق بالذى من شأنه أن يتعلق وان المراد بفعل المكلف ما يصدر منه ليشمل القول والنية وان والد المصنف اختار أن يقال على وجه الانشاء ليدخل فيه خطاب الوضع ولا يرد عليه ما أوردته المعتزلة من الترديد * قال الولى العراقى وهو عندى حسن لان اعتبار التكليف يخرج مالاتكليف فيه كالاباحة وهى أحد أقسام الحكم وهى مندرجة فى الانشاء اه وعند التأمل فى كلام الزركشى تعلم انه لاحاجة لما اختاره والد المصنف واندفاع ما استحسنه الولى العراقى ونقله ابن جماعة معرفا واعترض على قوله ولقائل ان يقول لانسلم امتناع كون المكلف لايخاطب الا بما كلف به فان سائر التكليفات كذلك الخ فقال قلت لايلزم السلامة من نقض السلامة من كل نقض ودعوى عدم الامكان غير صحيحة لجواز اختلاف جهة الخطاب اه أى يكفى ان كلام المصنف سالم من النقض بفرض الكفاية وان لم يسلم من النقض بخطاب الرسول بالتبليغ ودعوى عدم امكان ان يخاطب به الجميع مع القول بان المكلف به بعضهم غير صحيحة لأن خطاب الجميع من جهة انهم يأثمون جميعا اذا لم يفعل فرض الكفاية أحد وتكليف

يخرج أربعة أشياء ماتعلق بذاته نحو(الله لا اله الاهو) و بفعله نحو خالق كل شئ و بالجادات نحو ويوم نسير الجبال و بذوات المكلفين نحو ولقد خلقنا كم ثم صورنا كم * وانما أفرد المكلف ولم

البعض به من جهة ان بفعله يخرجون عن العهدة و يرتفع الاثم فاختلفت جهة الخطاب ولا يخفى ان مثل هذا الاختلاف لايمنع ان المكلف خوطب بما هومكلف به فان الجميع مكلفون بان يفعل ولو بعضهم ومخاطبون بذلك فلا يمكن مخاطبة الجميع مع تكليف البعض والا لما أثم الجميع عندعدم الفعل أصلا * وقال الجلال
(والحكم) المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفى تارة أخرى (خطاب الله) أى كلامه النفسى الأزلى المسمى فى الأزل خطابا حقيقة على الأصح كما سيأتى (المتعلق بفعل المكلف) أى البالغ العاقل تعلقا معنويا قبل وجوده كماسيأتى وتنجيزيا بعد وجوده بعدالبعثة اذ لا حكم قبلها كما سيأتى (من حيث انه مكلف) أى ملزم مافيه كلفة كمايعلم مما سيأتى فتناول الفعل القلبى الاعتقادى وغيره والقولى وغيره والكف والمكلف الواحد كالنبى صلى الله عليه وسلم فى خصائصه والأكثر من واحد والمتعلق باوجه التعلق من الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير الآتية لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها كالأول الظاهر فانه لولا وجود التكليف لم يوجدا ألا نرى الى انتفائهما قبل البعثة كانتفاء التكليف ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما اه وكتب العطار على قوله المتعارف بين الاصوليين فقال اشارة الى ان أل للعهد الذهنى لتبادر ذهن الأصولى عند سماعه اليه وكذا ذهن طالب الأصول اذا علم على وجه الاجمال انهم يبحثون عن الحكم الشرعى وليست للعهد الذكرى كما يوهمه ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد الحكم فى تعريف الفقه هو هذا المعنى للزوم استدراك قيد الشرعية اذ الحكم بهذا المعنى لا يكون الا شرعيا و يلزم أيضا العلم المعرف به تصور التعلقة بمفرد وهو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة مع ان الفقه من قبيل التصديق لأنه عبارة عن التصديقات المتعلقة بالمسائل اه وأقول قدعلمت مما تقدم ان الزركشى قال بعد قول المصنف والحكم خطاب الله الخ لما عرف الفقه بالحكم وجب تعريف الحكم والألف واللام للعهد أى الشرعى اه
وهذه العبارة تقتضى بظاهرها ان الحكم المعرف بانه الخطاب هو الحكم واحد الاحكام الماخوذة فى تعريف الفقه فيكون الحكم المعرف ما هو فى اصطلاح الفقهاء وليس هوالخطاب أو يكون الحكم الماخوذ فى تعريف الفقه هو الحكم بمعنى الخطاب وقد رده الشارح من قبل حيث قال وما قيل من أن الاحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعى المعرف بخطاب الله الآتى الخ فللاشارة الى رد ما أفهمه كلام الزركشى قال المتعارف الخ ولذلك قال

بجمعه لئلا يرد عليه مايتعلق بمكلف واحد كخواص النبي صلى الله عليه وسلم وقوله من حيث انه مكلف يخرج ما تعلق بفعل المكلف لامن حيث تكليفه كخبرالله عن أفعال المكلفين نحو والله

التلويح المذكور فى كتب الشافعيه ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعى المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ فى تعريف الفقه اه وسيأتى لهذا بقية وكتب ابن قاسم على قول المصنف خطاب الله فقال اعترض أخذ الخطاب جنساً للحكم بان الحكم حينئذ لا يتناول الحكم الثابت بنحو القياس اذ لا خطاب وبان المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفاته تعالى وأجيب عن الاول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن الثانى قال فى التلويح بوجوه الاول كما أريد بالحكم ماحكم به أريد بالخطاب ماخوطب به للقرينة العقلية على أن نفس الوجوب ليس كلام الله تعالى والثانى أن الحكم هوالايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين أن الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة أى حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون مغايراً له فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى كما فى أصول ابن الحاجب اه وقد ضعف الاول بأنه ينافى ماوقع لهم فى الجواب عن اعتراض المعتزلة على تعريف الحكم بالخطاب المذكور بأن الخطاب قديم والحكم عندكم حادث فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر من التزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور ومنع حدوثه بل الحادث هو تعلقه فان صح أحدهما بطل الاخر والثانى بانه أن أريد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه نظر الى الاصطلاح فهو ممنوع كيف وقد صرحوا بانه حقيقة فى ذلك نظرا اليه وان أريد أنه كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه فهو مسلم لكنه لا يفيد والثالث بأن كون الايجاب هو نفس افعل يلزم عليه أن لا يبقى فرق حينئذ بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وكون الايجاب والوجوب متحدين بالذات ينافيه أن الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتاً واعتبارا وان الوجوب مترتب على الايجاب يقال أوجب الفعل فوجب فلا يمكن اتحادهما وكون الفعل ليس له صفة منه ان اريد نفى الصفة حقيقية كانت أو اعتبارية فهو ممنوع وما ذكر فى بيانه لا يقتضى عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من البين ان الوجوب صفة لفعل

خلقكم وما تعملون فقوله وما تعملون متعلق بعمل المكلف لامن حيث فعله بدليل انه يعم المكلف وغيره بل من حيث انه مخلوق لله تعالى وليس ذلك حكما شرعيا بل هو من باب العقائد

معدوم فانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لولم يوجد أثم المكلف وان اراد نفي الحقيقة فهو مسلم لكنه لا يفيد لان المقصود أي من كون الحكم هو تلك الصفة فيكون مغايرا للخطاب يتم بكونه صفة اعتبارية ويمكن أن يجاب عن تضعيف الاول بأنه لا أثر لمجرد المنافاة المذكورة في المقصود لانا لم ندع صدق مقتضى الجوابين جميعا بل ان كان قائلهما مختلفا فلا اشكال لان كل قائل يجيب في احد المقامين بما يوافق جوابه في الآخر وان كان متحدا فيجوز أن يكون ماقيل في كل مقام مبنيا على الاحتمال دون التعيين اذ المقصود دفع الاعتراض وهو حاصل بذلك مع احالة تحقيق الحال في الموضعين على ظهور أن المراد واحد فيهما بحسب الواقع ومن له نظر في كلامهم لم يخف عليه تأييد ذلك لكثرة وقوع مثله منهم واعترافهم بصحته وكفايته على أنه لامانع من صحة اطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له معنيان فقوله فان صح أحدهما بطل الآخر ممنوع وأى مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحا وعن تضعيف الثاني باختيار الاول والجواب يكفيه الاحتمال كما صرحوا به فلا معنى لمقابلته بالمنع وأما دعوى تصريحهم بأنه حقيقة في ذلك فان أريد تصريح جميعهم فهو ممنوع أو بعضهم فلا يفيد وأما تضعيف الثالث فأجيب عن أول وجوهه بأن الحكم هو القول النفسي المناسب لمعناه المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول وعن ثانيهما بأن امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات مختلفة مسلم في الامور الحقيقية دون الاعتباريات وأنه يجوز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مرجعه الى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر ويمكن أن يجاب عن الثالث بتسليم ان للفعل منه صفة اعتبارية لكن ذلك لا يقدح في مقصودنا بناء على ان مبنى الجواب على التجويز الكافي في دفع الاعتراض والمقصود من نفي ان يكون للفعل منه صفة حقيقية تقريب الاحتمال بوجه ما لا الاستدلال وعلى هذا لايضرنا ماقال السيد من ان الظاهر ان له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب وهي كونه بحيث تعلق به الايجاب فيكون كل من الموجب والواجب متعلقاً بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكر لا نفس القول وان كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراد أي من اثبات اتحادهما بالذات على ما تقرر اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر أي من القول الا ان الكلام في ذلك فليتأمل اه وقد نقل العطار في حواشيه ذلك الاعتراض واقتصر على الجواب الثالث فلخصه بماله وعليه وقال ان في ابن قاسم كلاما غير محتاج اليه ههنا وقد علمت كلام ابن قاسم وان جميعه متعلق بالوجوه الثلاثة التي ذكرها صاحب التلويح جوابا عن

لا الاحكام وكذا قوله عليه الصلاة والسلام صلة الرحم تزيد فى الرزق وغيره وهذا القيد مغن
عن قول البيضاوى بالاقتضاء أو التخيير وهو يفهم اختصاص التعلق بوجه التكليف لايقال

الاعتراض ومع كل ذلك فقد أشار الجلال الى دفع هذا الاعتراض بقوله المتعارف بين
الاصوليين بالاثبات تارة والنفى تارة أخرى وذلك كقولهم الحكم موجود بعد البعثة ولا حكم
قبلها كما فى العطار ولا شك ان الحكم الذى يثبته الاصولى بعد البعثة وينفيه قبلها لايكون
هو الخطاب المفسر بالكلام النفسى الازلى لان الخطاب المذكور ثابت أزلا ولا يقبل الانتفاء
وانما هو الخطاب المذكور المقيد بالقيود التى ذكرها الجلال * ومنها قوله تعلقا معنويا قبل وجوده
وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة اشارة الى ان المراد بالحكم المعرف هو ماتقيد بالقيود لانفس
الخطاب من حيث ذاته ولذلك قال اذ لاحكم قبلهما كما سيأتى للاشارة بذلك وبما قبله الى
بيان اثبات الحكم تارة ونفيه أخرى والى أن تقييد الحكم بذلك مأخوذ من كلام المصنف
ولذلك فرع عليه قوله فيما يأتى ومن ثم لاحكم الا لله الى أن قال ولا حكم قبل الشرع
فان كل ذلك انما يتفرع على تعريف الحكم بما عرفه به المصنف ولذلك كتب شيخنا على
قول الشارح المتعارف الخ * قيد به اشارة الى أن انتفاء الحكم بهذا المعنى لاينفى الحكم
مطلقا أعنى الكلام الازلى لانه حكم بغير المعنى المتعارف أعنى المتعلق التعلق التنجيزى بعد
البعثة فبانتفاء المتعارف لا ينتفى الآخر اذ هو قديم فتدبر لتندفع شكوك الناظرين اه
ومراده بذلك ما اشتغل به الحواشى وأطالوا به من ذكر الاعتراض المذكور والجواب عنه
وتشويش أذهان الطالبين مع انهم لو رجعوا الى المصنف وشارحه الجلال لاستغنوا عن هذه
الاطالة واندفعت شكوكهم فان الاعتراض مبنى على ان الحكم المعرف هو ماثبت بالخطاب
كالوجوب والحرمة ونحوهما مما هو من صفات فعل المكلف وان الخطاب الذى عرف به الحكم
المذكور هو من صفات الله تعالى وهذا خطأ بين فان المعرف المتعارف بين الاصوليين بالاثبات
تارة والنفى تارة أخرى كما قال الجلال وليس ذلك الا الخطاب بمعنى الكلام النفسى المقيد بتلك
القيود لا الكلام النفسى وحده ولا ماثبت به وان كان ما ثبت بالخطاب مما هو صفة فعل
المكلف حكما مصطلحا أيضا لكنه ليس المتعارف بالمعنى المذكور الذى يتفرع عليه ما يأتى فى
المصنف بل المتعارف الذى يتفرع عليه ذلك هو ما تقدم والذى أوقعهم فى هذا هو نظرهم
لتفسير الخطاب بالكلام النفسى الازلى وقطع النظر عن القيود التى قيد بها فى التعريف فان
قول المصنف المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف يفيد ان الحكم المعرف هو الخطاب
المتعلق بفعل المكلف من تلك الحيثية وهذا القيد يفهم كما قاله الزركشى اختصاص التعلق

فحينئذ يخرج ماسوى الايجاب والحظر من الندب والاباحة والكراهة وخلاف الاولى لانا نقول هذه مخص أفعال المكلفين وقول الفقهاء الصبي يثاب و يندب له كله على سبيل التجوز عند

بوجه التكليف و بذلك يندفع اعتراض المعتزلة المار ذكره عن ابن قاسم والتزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور من حيث ذاته لاينافى ان الحكم المعرف هو المتعارف وان الخطاب المأخوذ فى التعريف انما أخذ مقيدا بقيود هى مدار النفى والاثبات ولذلك التزموا فى الجواب قدم الخطاب وقالوا ان الحادث تعلقه والحكم هو مجموع الخطاب وتعلقه
وأما الجواب باختيار ان الحكم قديم أيضا وان الخطاب حكم باعتبار التعلق الصلوحي فلا يلائم المصنف والشارح فالحكم حادث والخطاب باعتبار تعلقه كذلك حادث وهو المأخوذ فى تعريف الحكم وباعتبار ذاته قديم وهو بهذا الاعتبار لم يؤخذ فى تعريف الحكم الحادث فافهم ذلك وقد علمت من كلام الزركشى ان المراد من الخطاب ماوجه من الكلام نحو الغير لافادته ولذلك قال العراقى والمراد المخاطب به من اطلاق المصدر على اسم المفعول * وأما قول العز بن جماعة انه يلزم التجوز فى الحد فيدفعه ان لفظ الخطاب نقل فى عرف الاصوليين الى ماخوطب به وهو الذى يتنوع الى الاقسام الآتية وأما الخطاب بالمعنى الاصلى فهو لايتنوع اليها كما انه لايوصف بأنه قديم ولا أنه يتعلق بفعل المكلف الخ فان المراد أنه يتعلق تعلق دلالة لا تعلق تأثير وهو المسمى بالكلام النفسى وهو الدال حقيقة وأما اللفظى فانما جاء متنوعا الى تلك الاقسام موافقاً للكلام النفسى لافادة المكلفين وافهامهم حيث لا اطلاع لهم على الكلام النفسى وكل من الكلام النفسى واللفظى دليل للحكم بمعنى الوجوب والحرمة ونحوهما مما هو صفة فعل المكلف وكل منهما يصح أن يسمى حكماً باعتبار تعلقه تعلق دلالة بفعل المكلف من حيث انه مكلف ويسمى حكماً باعتبار ذاته فان النفسى واللفظى متحدان ذاتا وماهية باعتبار تحقق الكلام فى ذاته مختلفان من جهة ان الكلام النفسى اعتبر فيه وجوده العلمى والكلام اللفظى اعتبر فيه وجوده اللفظى ولذلك كان الملفوظ والمكتوب والمقروء أزليا واللفظ والكتابة والقراءة حادثة ولهذا المعنى دارت مباحث الاصوليين على أقسام نظم القرآن مع تصريح أصحاب هذا التعريف بأن الذى يتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير هو الكلام النفسى فما ذاك الا لاتحادهما ذاتا وان كلا منهما ينقسم الى تلك الاقسام والبحث عن اللفظى بحث عن النفسى غير أن الذى تعارف الاصوليون تسميته حكماً وجعلوه مدار الاثبات تارة والنفى أخرى هو الكلام النفسى المتعلق الخ لانه هو الاصل وهو الذى يمكن أن يقال انه تعلق قبل البعثة أم لا وأما اللفظى فهو لايكون الا بعد البعثة اتفاقا وان كان كل منهما مخاطباً به ولبيان ان الكلام النفسى ينقسم الى تلك الاقسام ازلا فيسمى أزلا خطابا

الاصوليين فلا يكون ندب ولا كراهة الا فى فعل المكلف وهذا أمر مفروغ منه عند الاصوليين نبهوا عليه بقولهم المتعلق بأفعال المكلفين كذا قاله المصنف وسبقه اليه الهندى فقال الدليل على

أى يوصف بذلك * قال الجلال المسمى فى الازل خطابا حقيقة على الاصح أى الموصوف فى الازل بكونه خطابا حقيقة أى مخاطبا به أمراً ونهياً حقيقة على الاصح فليس المراد بالتسمية وضع اللفظ للمعنى وجعله بازائه وبذلك تعلم ان ماصرح به السيد فى حواشى المختصر من ان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه اه معناه انه ليس هو المتعلق اصالة بفعل المكلف الخ بل المتعلق كذلك هو الكلام النفسى وهو الذى يسمى حكماً عرفا وقالوا ان اللفظى دليل على النفسى ولكن لما كان لااطلاع لنا على الكلام النفسى أنزل كلامه اللفظى على رسوله صلى الله عليه وسلم لنعلم بذلك ماتعلق به الكلام النفسى من الاحكام التكليفية ونفهم ذلك ونستدل عليها بذلك الكلام اللفظى ونستنبط منه الحكم وهذا هو معنى كون اللفظى دليلا على النفسى وليس معناه ان اللفظى موضوع لمعنى هو الكلام النفسى بل ان مدلول كل منهما هو مدلول الآخر بعينه وهذا هو المراد من قول الشاعر

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وبهذا تعلم مافى كلام العطار ومن قولنا أى الموصوف الخ تعلم اندفاع ما أورده الشهاب واستصعبه ابن قاسم فى تعلق قوله فى الازل بالمسمى وقول الجلال حقيقة لرد ما قاله العز بن جماعة كما تقدم بيانه وقوله على الاصح لبيان تنوعه فى الازل الى أقسام النظم الآتية ورد مخالفه وأقول ان تعريف الحكم بما ذكر حكاه صدر الشريعة فى تنقيحه بقيل وقال فى شرحه انه منقول عن الاشعرى * وقال العضد فى شرح المختصر والاسنوى ان هذا التعريف للغزالى وجعله فى شرح مسلم الثبوت تعريف أهل السنة وصاحب جمع الجوامع استغنى بقوله من حيث انه مكلف عن قول غيره كالبيضاوى بالاقتضاء والتخيير وهو يفهم اختصاص التعلق بوجه التكليف ونحن نلخص لك ماقيل فى التعريف وما قاله محققو الحنفية وغيرهم فى تعريف الحكم لتكون على بصيرة * فنقول فى المختصر وشرحه للقاضى والحواشى وغيرها بعد أن بينوا ان الحكم عندهم انما هو الحكم الشرعى لاالعقلى شرع فى تحديده فقيل هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين الخ والقائل هو الغزالى رحمه الله والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام وهذا تفسير بالمصدر بحسب اللغة ومن المعلوم انه ليس المراد ههنا المعنى المصدرى بل مانقل اليه يعنى ما يقع به التخاطب وقيل الكلام الموجه نحو الغير للافهام أو المقصود منه افهام المتهيئ وانما زيد لفظ الموجه أوالمقصود لما فى شرح المختصر * ان قلنا ان الكلام الذى علم انه يفهم كان خطابا فقال السيد السند انه اشارة الى ان المعتبر فيه العلم بكونه مفهما فى الجملة

انه لا يتعلق بفعل الصبي حكم شرعي الاجماع فان الامة أجمعت على أن شرط التكليف العقل والبلوغ واذا انتفى التكليف عنهم لفقد شرطه انتفى الحكم الشرعي عن أفعالهم والمعنى يتعلق الضمان

في الحال أو المآل الى آخر ما قال مما حاصله ان المعتبر في كون الكلام خطابا بالفعل انما هو وجود الافهام بالفعل أو العلم في الحال بافهامه في المآل

فاما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه كذلك فليس الا خطابا بالقوة باتفاق الفريقين فمن ظن ان من فسر الخطاب بالموجه أو المقصود منه الافهام أراد به اللفظي فقد غلط لكن قال في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت في تسمية الكلام النفسي خطابا في الازل خلاف فبعضهم جعله خطابا و بعضهم لا والحق ان الخلاف لفظي ان فسر بما يفهم ولو بالآخرة أى بما فيه صلاحية الافهام كان خطابا في الأزل وان فسر بما وقع به الافهام لم يكن خطابا فيه بل فيما لا يزال وأما أخذ العلم بافهامه في الجملة كما قال السيد فغير ظاهر ولا تفهم من لفظ الخطاب افهاما قال في الحاشية أما ان المعتبر في كون الكلام الخ ماسبق فادعاء محض بل الكلام الذى هيئ للافهام خطاب عند من يكتفي بالصلاحية للافهام في المآل سواء علم في الحال انه يفهم مآلا أم لا نعم علم كونه خطابا يتوقف على العلم بكونه مفهما لا اتصافه بكونه خطابا فان نفس الخطابية تتحقق بالتهيئ والتوجه للافهام ولو مآلا و ينبنى على ذلك الخلاف انه حكم في الأزل أوفيما لايزال فمن قال ان الكلام النفسي خطاب في الأزل قال انه حكم في الأزل ومن لم يقل قال انه حكم فيما لا يزال ومن قال انه حكم ازلا أجاب عن اعتراض المعتزلة بمنع حدوث الحكم وان التعلق الصلوحي الازلي كاف في تسميته حكما ۞ وأما من قال انه حكم فيما لايزال فسلم حدوث الحكم وأجاب بما قدمناه فافهم وقد علمت ان الثاني هو الذى يقتضيه كلام ابن السبكي والجلال المحلي غير ان جعل الخلاف لفظيا مع وجود ماتفرع عليه غير ظاهر و يمكن ان يقال المراد بكونه لفظيا انه رجع الى الخلاف في مسمى اللفظ وهو من الأمور الاصطلاحية التى لامشاحة فيها اذا عرفت هذا فالحكم هو الكلام بهذه الصفة فخرج كلام الله الذى لم يقصد به الافهام ومالم يتعلق بافعال المكلفين والكلام يطلق على شيئين أحدهما العبارة الدالة بالوضع على المعنى الموضوع له وثانيهما مدلول العبارة القائم بالنفس والمراد ههنا المعنى الثاني فان الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دليل عليه فالقرآن واخوانه انما هى دلائل الحكم الذى هو الكلام النفسي الخ فلا يرد ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الأدلة والأدلة الشرعية ليست الا خطاب الله وما يقوم مقامه من حديث واجماع وقياس فلو كان الحكم أيضا خطاب الله كان الفقه هو العلم بخطاب الله الحاصل من خطابه لان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي فلا استبعاد في كون أقواله كالقرآن وأفعاله تعالى

باتلاف الصبي أمر الولى باخراجه من ماله * وقال الشيخ تقي الدين عبر بعضهم بأفعال العباد ليشمل الضمان المتعلق بفعل الصبي والمجنون ومن اعتبر التكليف رد ذلك الحكم الى الولى

كاشفين عن الحكم القائم بذاته تعالى وكذا الاجماع وغيره فيكون المعنى على هذا ان الفقه هو العلم بالكلام النفسى الموصوف بتلك القيود الحاصل من الدليل اللفظى ولكن سبق ان الجلال المحلى كغيره جعل المراد من الاحكام فى تعريف الفقه النسب التامة فيكون الفقه على هذا هو التصديق بالنسب التامة أى القضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الأدلة التفصيلية التى نصبها الشارع عليها وقدرد الجلال ان يكون المراد بالحكم المأخوذ فى تعريف الفقه بمعنى الخطاب كما قدمناه لك فلا يمكن ان يكون الحكم المعرف بانه الخطاب النفسى المتعلق الى آخره هو واحد الاحكام المأخوذة فى تعريف الفقه وقال السيد ان الآمدى فى كتابه الأحكام قال ﴿ الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه اهـ﴾ فاحترز باللفظ عن الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة واحترز بالمتواضع عليه عن الألفاظ المهملة و بالمقصود به الافهام عن الكلام الذى لم يقصد به افهام المستمع فانه لايسمى خطابا و بقوله لمن هو متهيئ لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم * قال بعض الحواشى والظاهر عدم اعتبار القيد الأخير كما ينبئ عنه شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم اهـ وهذا تعريف الخطاب اللفظى فالحاصل ان الحكم المتعارف هو الكلام النفسى المخاطب به أو الموجه للافهام أو المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف فالكلام الأزلى خطاب أزلا وان لم يوجد مخاطب والقول بان الأرواح موجودة وان لم تكن فى مرتبة الذات وهى فى الأزل فهى المخاطبة حقيقة على فرض تسليمه نقول انها غير مكلفة حتى تخاطب بالفعل على ان الحق ان الأرواح حادثة فيما لا يزال وليس شئ من العالم بأزلى فلا ينفع أيضا ماقيل انها مخاطبة بقوله ﴿ألست بربكم﴾ الآية فانه بفرض تسليم ان الآية خطاب بالفعل للارواح الموجودة فهو خطاب بالفعل فيما لا يزال لا فى الأزل وهذا ماقاله متأخروا الاشاعرة وأما ماقاله غيرهم فأقول قال المرجانى فى خزانة الحواشى وانما لم يتعرض ﴿يعنى صاحب التوضيح﴾ لما قيل ان الخطاب قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحدوث بعد العدم ومعللا بالحادث كالحل بالنكاح والحرمة بالطلاق بعد ما كانت حراما وحلالا لما أنه مبنى على كون المراد من الخطاب هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التى يسميها الأشاعرة بالكلام النفسى وهو غير مستقيم بل المراد منه ماهو المبحوث عنه فى علم الأصول مما يقع به التخاطب و يصح فيه التساؤل والتجاوب و يمكن توجيهه للافهام و بيان المقصد والافهام وذلك انما هو خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث النبي صلى الله عليه وسلم وخطابه

وتكليفه بأداء قدر الواجب ﴿ قلت ﴾ وكذا القول فى اتلاف البهيمة ونحوه فانه حكم شرعى وليس متعلقا بفعل المكلف والحاصل رده الى التعلق بفعل المكلف الا ان التعلق تارة يكون

من نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله وقوله عليه الصلاة والسلام صلوا خمسكم وصوموا شهركم وكل ذلك خطاب لمن بلغه من الموجودين وقت النزول وورود الوحى و بعده بلا فرق والقول بان الحكم قديم والمتصف بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس بمؤثر فيه ولا موجب له بل هو امارة عليه ومعرف له اذ العلل الشرعية انما هى أمارات ومعرفات والحادث يصلح لذلك كالعالم للصانع فمع كونه منافيا لما سيجىء من المصنف ﴿ يعنى صاحب التوضيح ﴾ وغيره من ان الفقهاء يطلقونه على ماثبت بالخطاب من الوجوب واخوانه وهى عندهم حقيقة فيه مبنى على ماذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة والمعتزلة من اثبات أمور تكون واسطة بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والكلام والارادة والخطاب والتكوين و بين المعلوم والمقدور الى آخره هى مبدأ لصدور آثار تلك الصفات فى مظاهرها و يسمونه التعلق وهو خلف من القول وانما نطقوا به من غير تحصيل معنى له ومن انه لاتأثير فى العلل الحادثة شرعية كانت أوعقلية وهذا انما هو ظاهر مذهب الأشعرى وتشبث به المتأخرون من اتباعه ولايقول به الفقهاء من الحنفية وغيرهم من أرباب التحقيق وهذا لاينافى استقلال الواجب جل شأنه فى الايجاد والخلق وكونهما من خواصه تعالى اه لكن قد علمت ان المراد تعريف الحكم المتعارف بين الأصوليين بالاثبات تارة و بالنفى أخرى كما صرح به الجلال لا الحكم الذى هو مصطلح الفقهاء وان الحكم المعرف هنا ليس هو الحكم المأخوذ فى تعريف الفقه فكون المراد من الخطاب الخطاب اللفظى الذى هو المبحوث عنه فى الأصول لاينافى تعريف الحكم المتعارف بينهم بما ذكروه الا أنه يبقى الكلام فى ارتكاب مثل هذا الاصطلاح على ان هناك حكما آخر غير ما اصطلح عليه الفقهاء وجعله الخطاب أى الكلام النفسى المتعلق الخ مما لاداعى اليه اذ أننا متى أردنا بالحكم ما هو مصطلح الفقهاء وقلنا ان الحكم هو ماثبت بالخطاب الشرعى وأردنا من الخطاب الخطابات التى تضمنها كتاب الله تعالى الى آخر ماقاله المرجانى يتفرع عليه مافرعه المصنف على تعريف الحكم بالمعنى الذى أراده واسترحنا من التكلفات و بعدنا عن الاعتراضات ووافقنا الواقع من انه ليس هناك الاصفات الله وآثارها ومن ان العلل الشرعية تتوقف عليها مشروعية الاحكام فهي مؤثرة فيها بهذا المعنى أى بمعنى ان الشارع جعلها باختياره كذلك كما ان العلل العقلية مؤثرة فى معلولاتها بمعنى ان التأثير يتوقف عليها النقص فى المعلولات لالعجز فى الواجب على مابيناه فى حواشى الخريدة والقول المفيد، وكتب ابن قاسم على قول الجلال

بواسطة وتارة يكون بغير واسطة وكذا القول فيما يثبت بخطاب الوضع على احد الاقوال فان الزوال سبب لوجوب الصلاة وهو متعلق بفعل مكلف اذ موجبه وجوب الصلاة الا أنه بواسطة

أى البالغ العاقل نقلا عن شيخه الشهاب قال واعلم انه عدل عن تفسيره بمن تعلق به حكم الشرع فرارا من الدور وهو لازم له من قوله الآتى أى ملزم مافيه كلفة اذلايخفى ان التكليف بمعنى الزام مافيه كلفة نوع من الحكم فادخاله فى تعريف الحكم دور بلامرية اه واقول انما يلزم الدور لو أخذ وصف الحكم ومفهومه فى التعريف لان تعقله حينئذ تعقل للحكم فأخذه فى تعريفه دور بلا شبهة لكن المأخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الالزام فانه من افراد الحكم فيمكن تعقله بدون تعقل مفهوم الحكم كما لايخفى فقوله دور بلامرية سهو بلا مرية منشؤه اشتباه مفهوم الشئ بفرده أو حكمه بحكمه * بقى ان لقائل ان يقول لا مانع من تفسير المكلف هنا أيضا بالملزم ما فيه كلفة بل اتحاد معناه فى الموضعين هو الظاهر المتبادر فلم عدل عن ذلك اللهم الا ان يوجه العدول لما ذكره بأنه أقعد وأجزل معنى لسلامته من نوع تكرار فى المعنى اذ من جملة التعلق الالزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة اليه الملزم بالفعل على صيغة الفاعل الملزم بالفعل على صيغة المفعول ومن الابهام فى محل الفعل القابل للتعلق اذ لو فسر بالملزم مافيه كلفة لم يتبين ذلك المحل اذلا يتميز بمجرد ذلك من يتعلق الخطاب بفعله من غيره بخلاف التفسير بالبالغ العاقل مع موافقته فى ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء وغيرهم من الأصوليين تقد سبقه اليه غيره منهم كالأصفهانى فى شرح المحصول والشيخ الامام فى شرح المنهاج * بقى ههنا بحث آخر وهو أنه لاقرينة يفهم منها انه أريد به هنا البالغ العاقل وفيما يأتى الملزم مافيه كلفة بل يحتمل اتحاد المعنى فى الموضعين أوعكس المرادفيهما وحينئذ يختل التعريف اللهم الاان تجعل القرينة ان المتبادر من المكلف فى عرف الفقهاء ونحوهم هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج الى تميز محل الفعل القابل للتعلق الى التفسير بذلك لانه الذى يتميز به ذلك المحل فلذا فسر به أولا ثم لما كان قيد الحيثية لا بد ان يفيد فائدة زائدة ظاهرة والافلا فائدة فيه ولم تحصل تلك الفائدة أولم تظهر اذا أريد بالمكلف فيها البالغ العاقل كان ذلك قرينة على ارادة ما تحصل به تلك الفائدة وتظهر وهو لازم البالغ العاقل وهو الملزم مافيه كلفة فلذلك فسر به ثانيا وأقرب من هذا وأدق ان المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هى البالغ العاقل كما هو معلوم تعلق بها حدث وهو التكليف المفسر فيما سيأتى بالزام مافيه كلفة فالمكلف فى قوله بفعل المكلف ينصرف الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التى تعلق بها التكليف وهى البالغ العاقل وقوله من حيث انه مكلف ينصرف الى الحدث الذى تعلق به وهو التكليف أى الزام مافيه كلفة فحاصل المعنى المتعلق بفعل الشخص الذى تعلق

وقد أورد على المصنف انه كان ينبغي أن يزيد (به) فيقول من حيث انه مكلف به لان الخطاب من الشارع لا يكون الا مع المكلف لا مع الصبي والمجنون وأجاب بأنه لو قال به لاقتضى ان المكلف

به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكاليف الذى تعلق به وهو الزام مافيه كلفة وتوضيح ذلك ان قوله المكلف من حيث انه مكلف وزان قولك مثلا المضروب من حيث انه مضروب فكما ان معناه الذات التى وقع عليها الضرب من حيث انه وقع عليها الضرب فكذلك هنا معناه الذات التى تعلق بها التكليف من حيث انه تعلق بها التكليف والذات التى وقع عليها التكليف هى البالغ العاقل وهذا فى غاية الظهور فيما فسر به فى الموضعين فلذلك عبر بأى دون يعنى على ان الفرق بينهما لم يثبت من الشارح تصريح به بالاصطلاح عليه وانما فهموه من صنيعه كما تقدم التنبيه عليه اه ولا يخفى عليك ان كون الذات التى وقع عليها التكليف هى البالغ العاقل انما أخذ من الواقع فى اصطلاح الفقهاء وأما نفس مفهوم ذات وقع عليها التكليف بمعنى الزام مافيه كلفة فلا يختص بالبالغ العاقل فلا محيص من الرجوع الى ذلك وما أطال به تطويل بلا فائدة ويرجع السؤال بعينه لم اختار فى الاول هذا التفسير وفى الثانى التفسير الآخر وقد عول العطار فى الجواب على ماقدمه ابن قاسم من انه فسر الاول بالبالغ العاقل لسلامته هنا من نوع تكرار فى المعنى وفسره فى الثانى بالملزم مراعاة لقيد الحيثية ووافقه شيخنا غير ان العطار بعد ذلك رد جواب ابن قاسم عن اعتراض الشهاب بأن جواب ابن قاسم دعوى لادليل عليها كيف والمكلف اسم مشتق مفهومه مركب من الذات والوصف كما هو حال المشتقات وتعقل مفهوم المركب متوقف على تعقل كل من جزئيه والتكليف أحد جزئيه فقوله لانه يمكن الخ ممنوع اذ يلزم عليه تعقل الذات مجردة عن الوصف فى مفهوم المشتق ولا يقول به أحد وارتكاب التجريد فى مثله مخل بالتعريف وأقول قول المصنف المتعلق بفعل المكلف يقتضى بظاهره ان الخطاب تعلق به وهو مكلف مع انه انما صار مكلفاً بهذا التعلق فلذلك فسره أولا بالبالغ العاقل ولا يخفى ان تفسيره بذلك تصريح بالرد على من قال كالحنفية بأن الخطاب يتعلق بفعل الصبي ٭ وقال ان الصواب أن يقال الخطاب المتعلق بفعل العباد كصدر الشريعة والقرينة على ذلك هو انه انما يصير مكلفاً بتعلق الخطاب به فحين مايتعلق به لم يكن مكلفا وأما قوله الآتى من حيث انه مكلف أى ملزم مافيه كلفة فلا دور فيه لان الغرض بيان الحيثية التقييدية فراد الشارح تفسيره المكلف فى الحيثية بالملزم كما قال شيخنا رحمه الله عموم التكليف للتكليف اصالة وتبعاً أى يتعلق بفعل المكلف اصالة كنفس الالزام أو تبعاً كتوابع الالزام وتحقيقه ان المراد انه تعلق بفعل المكلف من جهة انه المكلف يعنى بمعنى البالغ العاقل لانه تفسير للضمير فى انه العائد على المكلف الذى فسره الشارح بما ذكر أى

لايخاطب الابتداء بمكلف به وليس كذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم مخاطب بما كلف به الامة بمعنى تبليغهم وكذا جميع المكلفين بفرض الكفاية وان كان المكلف به بعضهم لا الكل على المختار

ملزم مافيه كلفة اما بنفس ذلك الخطاب المتعلق كما اذا كان التعلق على وجه الاقتضاء أو بغيره كما اذا كان لاعلى وجه الاقتضاء وكون الاول من جهة الالزام ظاهر وكذا الثانى لان تعلقه به مترتب على الالزام فهو من جهته وليس المراد بالتعلق من جهة الالزام أن يلزم بالفعل المتعلق به وتله در الشارح المحقق حيث أشار الى هذا المعنى بقوله أولا أى ملزم مافيه كلفة ولم يقل أى ملزم ذلك الفعل و فى الجواهر ان قوله من حيث انه مكلف قيد فى البالغ العاقل أى البالغ العاقل المقيد بانه ملزم مافيه كلفة ولا شك ان فاعل المباح ملزم مافيه كلفة و يشير الى هذا قول العضد المتعلق بأفعال المكلفين من حيث هم مكلفون دون أن يقول من حيث انه فعل مكلفين الى آخر ماقاله من أن معنى كلام الشارح أن تكون الحيثية قيداً فى الفعل بأن فاعله ملزم مافيه كلفة وهو معنى قول صاحب الجواهر انه قيد فى الفاعل تأمل اه
ومتى كانت الحيثية قيداً كما ذكر كان المأخوذ فى مفهوم الحكم التقييد دون القيد كما عرفوا العمى بأنه عدم البصر فلا دور فافهم واعرف هذا * وكتب ابن قاسم على قول الجلال تعلقاً معنويا قبل وجوده فقال قال شيخنا أى قبل وجوده متصفاً بشروط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد لاعتبارهما عود الضمير للمكلف ومن العلم بالبعثة و بلوغ الاحكام وغير ذلك فيشمل مالو وجد البالغ العاقل بعد البعثة ولكن تخلف عنه شرط من شروط التكاليف اه وأقول قد يقال عود الضمير للمكلف يرشد أيضاً الى اعتبار العلم بالبعثة و بلوغ الاحكام وغير ذلك اذ لا تكليف قبل ذلك ثم قال فى قوله وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة أى بصفة التكليف وقد يرد عليه ان التنجيزى قد يقارن وجود المكلف بعد البعثة كالصبي العالم بالبعثة وقت بلوغه عاقلا بناء على تقارن العلة والمعلول اه وأقول أما أولا فيمكن حمل البعدية هنا على بعدية الرتبة فيشمل المقارنة فى الزمن وأما ثانياً فلو أبقى كلام الشارح على ظاهره من أن المراد بقبل وجوده قبل وجوده بالكلية و بعد وجوده بعد وجود ذاته لم يرد عليه شئ من ذلك ضرورة ان التعلق التنجيزى لايكون الا بعد الوجود بهذا المعنى غاية الامر انه يشترط شروط التكليف أيضا وغاية الامر أن يبقى هناك حالة مسكوت عنها وعود الضمير للمكلف بمعنى البالغ العاقل لايقتضى ان المراد بقبل وجوده قبل وجوده متصفاً بشروط التكليف حتى يكون المراد ببعد وجوده بعد وجوده متصفاً بذلك حتى يرد عليه ما أورده واستدلاله لما أورده بعود الضمير المذكور ممنوع اه وقال العطار تعلقاً معنويا أى صلاحياً بمعنى انه اذا وجد مستجمعاً لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعلق قديم بخلاف التنجيزى فانه حادث لانه التعلق بالفعل لايحصل

ولقائل أن يقول لا نسلم امتناع كون المكلف لايخاطب الا بما كلف به فان سائر التكليفات كذلك ولا يرد عليه تكليف النبي صلى الله عليه وسلم بالتبليغ دون العمل فانه لم يكلف الا بالتبليغ ولا يضر

الا بعد وجوده مستجمعاً للشروط المذكورة واما تعلق الخطاب بمعنى الكلام النفسي لذاته تعالى وصفاته فتنجيزى قديم وقال قبل وجوده وكذا بعده قبل البعثة لما سيأتى انه لاحكم قبل البعثة وكذا بعد البعثة غير مستكمل بقية الشروط كالعلم بالبعثة و بلوغ الاحكام اه وقال شيخنا وتنجيزيا بعده أى ان يكون متعلقاً تعلقا تنجيزيا فى الحال بعد تقدم تعلقه تعلقاً معنويا وليس المراد أن يجتمع التعلقان معاً كما يصرح به قوله قبل و بعد فتدبر ثم ان التعلق التنجيزى قالوا انه حادث وقد مر عن العضد ان معنى الخطاب الازلى أن يتوجه الحكم عليه فى الازل بما يفهمه و يعقله فيما لايزال وهذا كما لو قلت صل بعد يومين وأى تعلق حدث بعد مضى اليومين مع تضمن الامر الاول للقيد اللهم الا أن يكون معناه انه بعد مضى ذلك صار مأموراً بالفعل بمقتضى مضى الزمن المقيد به فتأمل اه وقال قوله بعد البعثة الاولى أن يرجع لقوله قبل وجوده أيضاً ومع ذلك يزاد عالما بالبعثة اه وأقول ما أجاب به بقوله اللهم الخ لايجدى نفعاً ولا يفيد حدوث تعلق الكلام الازلى بعد ان لم يكن غاية مايقتضى حدوث وصف فى المخاطب وهو أنه صار مأمورا بالفعل بعد أن كان مأمورا بالقوة و بيان ما أشار اليه شيخنا انك قد علمت أن تعلق الكلام الازلى بفعل المكلف على وجه الاقتضاء والتخيير انما هو تعلق دلالة ودلالة الكلام على ما يدل عليه صفة لازمة له لاتقبل الانتفاء ولا التجدد ومع قول الاشعرى الذى جاء هذا التعريف على مذهبه ان الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية ينقسم الى جميع الاقسام الآتية التى ينقسم اليها اللفظى يكون الكلام الازلى دالا بالفعل فى الازل على فعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير و بعد وجود المكلف بعد البعثة أو قبلها لا يقتضى تجدد شئ فى دلالة الكلام الازلى على ماذكر بل الذى تجدد هو المكلف والبعثة فلا معنى لان يكون للكلام الازلى تعلقان { أحدهما } صلوحى أزلى والآخر تنجيزى حادث بل ليس له الا تعلق واحد تنجيزى أزلا وأبداً كتعلق العلم بالمعلومات لانه تعلق انكشاف وتعلق تنجيزى كذلك وهذا كله ناشئ من عدم فهم المراد من التعلق التنجيزى للكلام الازلى ونقول قد قدمنا لك ان الكلام النفسى واللفظى متحدان بالذات مختلفان باعتبار الوجود العلمى واللفظى وان وجوده اللفظى لايكون الا بعد البعثة ونزول الوحى فمعنى تعلق الكلام النفسى الازلى تعلقاً تنجيزيا ان يتنجز بالفعل بدلالته اللفظية وذلك بأن ينزله الله فى صورته اللفظى على من يشاء من عباده كما ان المراد من المكلف جنس المكلف ولو الرسول نفسه الذى من أجله أنزل الوحى عليه بالشرائع فقول الشارح الجلال تعلقا معنويا معناه غير لفظى

تعلق التكليف بغيره من جهة أخرى فصدق قولنا انه لم يخاطب الابتا هو مكلف به و يبقى سؤال المعترض وتغايره بفرض الكفاية عجيب فان كون الجميع مخاطبين مع القول بأن المكلف بعضهم

لانه صلوحى بل هو تنجيزى بمعنى فعلى وقوله قبل وجوده أى قبل وجود جنس المكلف وقوله تنجيزيا أى لفظياً يتنجز به التكليف فعلا بعد وجوده أى وجود جنس المكلف بعد البعثة والمراد بالمكلف البالغ العاقل كما فسره به الشارح من قبل فأشار الجلال بقوله بعد البعثة الى بيان المراد من التعلق التنجيزى فهو متعلق بقوله بعد وجوده أى المكلف ولا يجوز أن يتعلق بقوله أيضاً قبل وجوده لان المقصود هنا بيان مايخالف فيه المعتزلة أهل التحقيق من أهل السنة من أنه يوجد حكم أى تكليف بالفعل وأمر ونهى قبل البعثة لاحد من الرسل أم لا فقال المحققون من أهل السنة لا وقال المعتزلة و بعض الماتريدية نعم وأما بعد البعثة ولو لواحد من الرسل فلا خلاف فى وجود الحكم التكليفى وأما الخلاف فى أهل الفترة فخلاف آخر بين أهل السنة أنفسهم كما هو بينهم و بين المعتزلة ولذلك سيقول الجلال فى قول المصنف ولا حكم قبل الشرع أى قبل البعثة لاحد من الرسل ومما يدل على ان معنى تعلق الكلام بفعل المكلف دلالته عليه ما أطبقوا عليه فى التمثيل لتعلق الخطاب فقد مثلوا لتعلق الخطاب بذات الواجب وصفاته الذاتية والفعلية بآية ﴿ الله لا اله الا هو خالق كل شئ ﴾ فلفظ الجلالة دال على الذات الاقدس وما بعده دال على الصفات العلية ومثلوا لتعلقه بالجمادات بآية ﴿ و يوم نسير الجبال ﴾ و بذوات المكلفين بآية ﴿ ولقد خلقناكم ثم صورناكم ﴾ ولتعلقه بفعل المكلف لاعلى وجه التكليف بآية ﴿ والله خلقكم وماتعملون ﴾ ولا معنى لتعلق هذه الآيات بما تعلقت به الا دلالتها عليه كما ان هذه الآيات هى من القرآن المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فهي ألفاظ عربية منزلة عليه صلى الله عليه وسلم ومثلوا بتعلقها ودلالتها على ماذكر لتعلق ودلالة الكلام النفسى وما ذاك الا لاتحاد ذات الكلامين فى الماهية والحقيقة وان اختلفا بالاعتبار السابق فتكون دلالتهما واحدة أيضاً فى الذات واختلافها بالاعتبار فقط والذى تجدد انما هو انزال الكلام وافراغه فى قالب اللفظ العربى وتوجيهه فعلا للمكلف ولو الرسول الذى أنزل عليه وأوحى اليه به كما سبق فتدبر لتعرف حال ما قاله الحواشى هنا هذا ولا تنس ماقدمناه لك عن المرجانى فانه يغنيك عن كل هذه التكلفات ٥ وكتب ابن قاسم على قول الجلال أى لاحكم قبلها فقال قال شيخنا الشهاب سيأتى فى قول المتن ولا حكم قبل الشرع قول الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى وبه يوجه كلامه هنا وأنت خبير بأن ذلك مبنى على ان التعلقين معاً معتبران فى مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذى أسلفناه عنه وكما يدل عليه أيضاً قوله هنا وتنجيزيا دون أن يقول أو تنجيزيا وقال العضد فى

مما لايمكن والاولى أن يقال لو قال (به) لاقتضى ان المكلف لايخاطب الا بما كلف به وليس كذلك فان المندوب والمكروه والمباح مخاطب بها مع انها غير مكلف بها على ما اختاره المصنف

تسمية الكلام فى الازل خطابا خلاف وهو مبنى على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذى علم انه يفهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذى أفهم لم يكن خطاباً وينبنى عليه ان الكلام حكم فى الازل أو يصير حكماً فيما لايزال اه فأنت تراه صرح بثبوت الحكم على الاول بدون التنجيزى اه وحاصله منازعة الشارح فى اعتبار التنجيزى فى مفهوم الحكم بصريح كلام العضد بخلافه وأقول ماقاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتى ولا حكم قبل الشرع ومجرد مخالفة العضد لايقدح فى ذلك الى آخر ماقاله من انه لم يثبت اتفاق القوم على ماقاله العضد وبفرض الاتفاق تجوز المخالفة لانه أمر اصطلاحى لامشاحة فيه وقال العطار بعد نقل ماتقدم عن ابن قاسم ويرد عليه ان كلا من التعلقين مقيد بقيد لايمكن اجتماعه به مع قيد الآخر فى الخارج اذ لايمكن اجتماع صفة التنجيز ومقابله معا ويكون الخطاب متصفا بالتعليقين معا بأن يكون مع كونه متعلقا تعلقا معنويا متعلقا تعلقاً تنجيزيا أيضا والاقرب فى مثله ان معناه انه متصف بالتعلقين بكل تعلق فى وقته أى انه بحيث يتعلق قبل الوجود بهذا الوجه وبعده بذلك الوجه وهذا الاتصاف دائمى للخطاب المتعلق بالافعال هذا هو المعنى المتبادر فى مثل هذا الكلام لعدم اجتماع الصفتين معا فى وقت فيعتبر وجود كل فى وقتها التى هى مقيدة به وحينئذ يشكل ماذكره الشارح هناك فى تعليل عدم الحكم بعدم وجود التنجيزى فان اللازم وجود التنجيزى فى وقته لادائما وانما اللازم دائما هو أن يكون بحيث اذا جاء وقت التنجيز تنجز وهذا موجود بلا ريب وكذلك يشكل قوله هنا اذ لاحكم قبلها اللهم الا أن يقال ان الشارح أراد أن يكون متعلقاً تعلقا تنجيزيا فى الحال بعد ان كان متعلقا تعلقا معنويا فيما قبل وان كانت دلالة العبارة عليه قاصرة وأن حمل المتن على هذا المعنى غير ظاهر فان قوله متعلق بفعل المكلف مطلق لايدل على خصوص تعلق فيكفى فى صدقه أدنى تعلق فكيف يحمل على هذا التعلق الذى لايدل عليه اللفظ ولا يذهب اليه الذهن مع انه مخالف لكلام القوم ومخالف لكلام المصنف فى منع الموانع والاعتذار بأنه اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح مما لايقبل الى آخر ما أطال به فى الرد على ابن قاسم مما لايخرج عن هذا وأنت خبير بأن المصنف ذكر تعريف الحكم بهذا التعريف وفرع عليه قوله ومن ثم لاحكم الا لله الى أن قال ولا حكم قبل الشرع فقد نفى الحكم قبل الشرع فهو حادث يقبل الاثبات تارة والنفى أخرى كما قال الجلال فى وصف الحكم المعرف كما سبق وبهذا تبين لك ان ماقاله الشارح موافق لكلام المصنف وأما قول العضد وينبنى عليه ان الكلام حكم فى الازل أو

فيما سيأتى ولا تكليف فى الحقيقة الا بالواجب والمحظور فوجب حذف به ليتناول جميع الاحكام المخاطب بها مكلفا به وغير مكلف به

يصير حكما الخ فغاية مايقتضى ان الكلام فى الازل كما يسمى خطابا يسمى حكما على القول الاول ولا يسمى بذلك على القول الثانى وان صاحب القول الاول يوافق صاحب القول الثانى فى انه يسمى خطابا وحكما فيما لايزال فوضوع الخلاف هو الكلام بقيد كونه فى الازل وأما الكلام اذا أفهم بالفعل فيما لايزال فلا خلاف فى أنه خطاب وحكم ولكن أهل السنة وان اتفقوا على وجود الكلام النفسى وانه أزلى فقد اختلفوا فى موضعين ﴿الاول﴾ انه يسمى خطابا وحكما أم لا ﴿الثانى﴾ ان مافى الفعل من المصلحة والمفسدة و يدركه العقل يكفى فى التكليف وتوجه الخطاب الى البالغ العاقل قبل البعثة لاحد من الرسل فى بعض الافعال وهو الايمان أم لابد من نزول الوحى وورود الخطاب اللفظى الذى يتعلق بفعل المكلف يتنجز التكليف بالفعل و يتوجه الكلام النفسى فعلا اليه فى الايمان وغيره من الافعال قال بالاول بعض الماتريدية وقال بالثانى الاشاعرة والمحققون من الماتريدية وأما المعتزلة فقد أنكروا الكلام النفسى أصلا وليس لله كلام الا هذا الكلام اللفظى عندهم ولكن التكليف وشغل ذمة المكلف بالاتيان بالفعل أو الكف لايتوقف على هذا الخطاب اللفظى ونزول الوحى به و بعثة رسول بل يكفى فى ذلك بالنظر لجميع الافعال مايدركه العقل فى الفعل من المصلحة والمفسدة ومما لاشك فيه ان المصنف والشارح وجميع الاشاعرة والمحققين من الماتريدية على القول بتوقف توجه الكلام النفسى بالفعل الى البالغ العاقل على نزول الوحى به كلاما لفظيا على رسول يبعثه الله تعالى فهذا هو الذى يسمى خطابا وحكما عندهم وهو الذى يدور عليه الاثبات تارة والنفى أخرى فيثبتونه بعد البعثة بالتعلق التنجيزى للذى به تنجز التكليف وحصل بالفعل وتوجه الكلام الى المكلف وأفهم بالفعل و ينفونه قبلها لانتفاء هذا التعلق التنجيزى وغيرهم يثبته قبلها بناء على ان هذا التعلق التنجيزى الذى به يحصل التكليف بالفعل لايتوقف على الخطاب اللفظى ونزول الوحى بل قد يحصل بامارة أخرى هى مافى الفعل من المصلحة والمفسدة أما مع القول بوجود الكلام النفسى كما هو رأى بعض الماتريدية من أهل السنة وأما مع القول بنفيه كما هو رأى المعتزلة ولهذا قال شيخنا ان قول الجلال المتعارف الى آخره اشارة الى أن انتفاء الحكم بهذا المعنى لاينفى الحكم مطلقا الى آخر ماتقدم عنه والقرينة على ارادة التعلق التنجيزى فى كلام المصنف قوله من حيث انه مكلف فان هذا القيد يفهم اختصاص التعلق بوجه التكليف كما قدمناه عن الزركشى والتكليف انما يكون بالتعلق التنجيزى وبهذا الذى قررنا علم ان التعلقين معا معتبران فى مفهوم الحكم كما هو

{ فائدة } قوله من حيث انه بكسر الهمزة ثم وقد أولع الفقهاء بالفتح وعد من اللحن لكن يجيء على رأى الكسائى فى اضافة حيث الى المفرد

صريح كلام المصنف والشارح * احد التعلقين وهو المعنوى مأخوذ من قول المصنف خطاب الله وقد بينه الشارح بأنه الكلام النفسى الازلى المسمى فى الازل خطابا حقيقة وقد علمت مما قاله العضد ونقلوه عنه ان كل من سماه فى الازل خطابا سماه فيه حكما { وثانى التعلقين } مأخوذ من قول المصنف المتعلق بفعل المكلف الخ فالمصنف سمى الكلام النفسى خطابا ثم وصفه بالمتعلق الى آخره فكان هذا أيضاً قرينة على ان المراد التعلق التنجيزى وان التعلقين معتبران فى مفهوم الحكم وكيف يمكن خلاف ذلك والتعلق المعنوى أزلى لازم للكلام النفسى أزلا وأبداً ولا يقبل الانتفاء بحال وكيف يعقل ان التعلق المعنوى وهو أزلى يكون مقيدا بقيد قبل وجود المكلف ولا يجتمع مع التنجيزى المقيد ببعد وجوده وهل يمكن أن يكون الازلى فى زمان وانما معنى قولهم ان المعنوى قبل وجود المكلف انه هو الموجود فقط دون التنجيزى ومعنى قولهم ان التنجيزى بعد وجود المكلف انه تجدد دلالة أخرى و وصف آخر اعتبارى للكلام الازلى هى انزاله لفظاً على رسول بالوحى كما أسلفناه فما قاله ابن قاسم من مطابقة كلام الجلال لظاهر كلام المصنف حق لاشبهة فيه بل كلام المصنف لايحتمل خلافه غير ان مافهمه من أن كلام الجلال والمصنف يخالف كلام العضد ليس بحق فان كلام العضد موافق لكلاميهما كما علمت وتعلم ان ماقاله العطار من ان كلا من التعلقين مقيد بقيد لا يمكن اجتماعه به مع قيد الآخر الى آخر ماقدمناه عنه و بنى عليه استشكال قول الشارح هنا اذ لاحكم قبلها وتعليله فيما يأتى عدم الحكم بعدم وجود التنجيزى خلاف الصواب * وأما قول العطار ثم لايخفى اننا ان أخذنا فى مفهوم الحكم التعلق التنجيزى بعد البعثة لزم الى آخره فمسلم ولكن قوله ان قول المصنف فيما بعد ولا حكم قبل الشرع يصير لغوا الخ غير مسلم فان قول المصنف الآتى مفرع على أخذ التعلق التنجيزى بالمعنى الذى قلناه فى مفهوم الحكم المتعارف وكل مفرع لازم للمفرع عليه والتصريح به تفريعا ورد القول المخالف لايعد لغوا بحال من الاحوال فتدبر فى تحقيق هذا المقام فانه دقيق خفى على الاحول وفضل الله يؤتيه من يشاء

وكتب ابن قاسم على قول الجلال الاعتقادى فقال أقول فى ادراجه فى الفعل تسمح اذ ليس بفعل وحينئذ لا يكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له اذ لا تكليف الا بفعل كما سيأتى ومن هنا كان لقائل ان يقول هلا أسقط الاعتقادى وأتى بدله باسبابه لأنها الفعل المكلف به نفسه بخلاف الاعتقاد كما تقرر فان أجيب بان الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث انه متعلق بالاعتقاد حكم وان كان التكليف باسبابه فلابد من ادخاله فى تعريف الحكم قلنا أما أولا فكيف

(١) يتصور تعلق خطاب التكليف بالاعتقاد من حيث انه اعتقاد مع تسليم انه غير فعل وان خطاب التكليف لا يتعلق الا بفعل حتى يقال انه حكم لا بد من ادخاله واما ثانيا فكيف يتصور ان يكون متعلق الخطاب الاعتقاد من حيث انه اعتقاد ولا يكون مكلفا به وانما المكلف به أسبابه اللهم الا ان يقال المراد بالفعل الذى لا يتعلق خطاب التكليف الا به مايعد فعلا عرفا و يعبر عنه بلفظ الفعل فيشمل الاعتقاد ولامنافاة بين كونه متعلق الخطاب من حيث انه اعتقاد وكونه غير مكلف به وانما المكلف به أسبابه وفيه نظر لأنهم انما اشترطوا كونه فعلا ليكون مقدورا ونفس الاعتقاد غير مقدور بناء على انه غير فعل وانما المقدور أسبابه فليتأمل اه وقال العطار بعد ان نقل كلام ابن قاسم ملخصا و به يظهر لك مارددنا به كلامه سابقا فى ادخال مثل اعتقاد انه واجب تحت موضوع علم الفقه اذقال هناك ان الاعتقاد فعل واما ان المكلف به هل هو الفعل بالمعنى المصدرى أو الحاصل بالمصدر فسيأتى فى المسائل الآتية وقد بسطناه فى حاشية المقولات الصغرى اه وقال البنانى قوله الاعتقادى فيه تساهل اذليس بفعل بل هو كيفية وقد يجاب بان المراد بالفعل مايعد فعلا عرفا فيشمل الاعتقاد اه وكتب شيخنا على هذا الجواب بقوله هو لا يجدى فان المكلف به هو المقدور وهو الفعل الحقيقى وهذا على الصحيح كيف نعم الشارح جار على مختار المصنف فيما مر ولعله بناء على انه فعل حقيقة اه وأقول قد قدم شيخنا أن التحقيق ان الاعتقاد من موضوع الفقه من حيث يحمل عليه حكم شرعى يدل عليه الخطاب ورد على العطار دعواه ان ذلك يوجب اختلاط المسائل فى العلوم كما فصلنا سابقا ولعل شيخنا اعتمد على ماأسلفه فلم يتعرض للرد على العطار ومن الغريب على كل حال دعوى ان المكلف به هو المقدور وهو الفعل الحقيقى مع شمول الفعل المكلف به للكف الذى هو مدلول النهى وهو أمر اعتبارى لاوجود له فى الخارج فلا يدخل فى جنس المقولات أصلا لافى الفعل ولا فى الكيف ولو جعلنا المقدور المكلف به هو الفعل الحقيقى الذى قال عنه الفلاسفة انه مقولة وعدوه من الاعراض الموجودة فى الخارج لم يكن شئ من الايمان وفروعه من صلاة وصوم وزكاة وحج وغير ذلك مكلفا به ولم يكن مدلول النهى وهو الكف أيضا مكلفا به و يلزم أيضا بناء الاحكام الشرعية على مايقوله الفلاسفة و ينكره أهل السنة فان أهل السنة لايعترفون بان مقولة الفعل بالمعنى الذى قاله الفلاسفة من الاعراض الموجودة فى الخارج والحاصل انه لا شبهة فى ان المكلف به أولا و بالذات بالنظر الى الايمان هو الاعتقاد الجازم المطابق عن دليل الذى هو الاذعان والاستسلام القلبى وهو فعل شرعا وتعلق به خطاب الشارع مباشرة فقال آمنوا بالله ورسوله

---

(١) (هنا تفرد البدر الساطع وسيجتمع قريبا مع تشنيف المسامع) عند قوله (ومن ثم الخ)

فهو المقصود أولا بالذات من الخطاب وأما أسبابه فهي مكلف بها تبعا له لتحصيله وهو بهذا
المقدار مقدور حقيقة اذ لا معنى لكون الفعل مقدورا حقيقة الا تمكن المكلف من الاتيان
به بمباشرة أسبابه وعدم الاتيان به بعدم مباشرة أسبابه وهكذا فى الصلاة والصوم وغيرهما فان
المكلف به هو الهيئات الخارجية وهى الواجبة والمفروضة أولا و بالذات والقدرة عليها باعتبار
التمكن من تحصيلها بمباشرة الأسباب بل كل مقدور كذلك لا معنى لكونه مقدورا حقيقة
الا هذا فان كل فعل اختيارى مالم يجب بمباشرة أسبابه لايوجد وكل ماتعلق به خطاب الشارع
أمرا أونهيا أو تخييرا فهو فعل فى اصطلاحه وعرفه واصطلاح أهل الشرع وأهل اللغة ولا
يعرف واحد من هؤلاء غير ذلك وان كان لا يعد فعلا عند غيرهم كالفلاسفة والعجيب ان كثيرا
من المتأخرين خلطوا الاصطلاحات الفلسفية بالاصطلاحات الشرعية مع الفرق البعيد
بين الاصطلاحين فان الفلاسفة انما يبحثون عن الموجودات من حيث العقل والفقهاء
يبحثون عن كل ما اعتبره الشارع فعلا للمكلف من حيث يثبت له بالخطاب الشرعى احد
الاحكام التكليفيه والوضعية وشتان مابين الموضوعين فتدبر تعرف ولا تقلد وكتب، ابن قاسم
على قول الجلال لتناول حيثية التكليف الخ فقال أقول يعنى ان هذه الحيثية مستعملة فى معنييها
معاً وهما التعليل والتقييد فان قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الاطلاق وانه لاقيد هناك كما فى
قولك الانسان من حيث أنه انسان قابل للتعلم والموجود من حيث هو موجود يمكن الاحساس
به وقد يراد به التقييد كما فى قولك الانسان من حيث انه يصح وتزول عنه الصحة موضوع
علم الطب وقد يراد به التعليل كما فى قولك النار من حيث أنها حارة تسخن فقول المصنف من
حيث انه مكلف معناه أن يكون التعلق على وجه الالزام وهو معنى التقييد أو يكون بسبب
وجود الالزام ولأجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الاول وهو الاقتضاء
الجازم باعتبار معنى التقييد وتناولت الآخرين وهما الاقتضاء الغير الجازم والتخيير باعتبار
معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليهما موقوف على تعلق الخطاب
بفعله على وجه الالزام لما ذكره الشارح مما سنتكلم عليه والمراد بتناول حيثية التكليف
الثلاثة المذكورة انها تجامعها ولا تخرجها عنهما قبلها وليس المراد ان دخولها فيما قبلها متوقف
عليها حتى يكون من جملة القصد بها ادخال الثلاثة المذكورة فيكون المقصود بها بالنسبة اليها
ادخالها للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فعلم الجواب عن ما أشار شيخنا الشهاب
الى ايراده على قول الشارح رحمه الله لتناول حيثية التكليف للآخرين منهما حيث قال عليه
قال التفتازانى لايخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما تعلق به خطاب الاباحة بل الندب
والكراهة موضع تأمل انتهى وذلك لأننا اذا حملنا الحيثية على كلا المعنيين المذكورين

ظهر اعتبارها فيما ذكر بخلاف ما اذا قصرناها على التقييد كما هو ملحظ توقفه واندفاع ما أورده شيخنا العلامة حيث قال لقائل أن يقول انه حينئذ لا يتناول الالزام نفسه لان ما كان لاجل الالزام لا يتناول الالزام نفسه وأيضا المعهود ان الحيثيات تعتبر للاخراج والاحتراز لا للادخال كما قاله انتهى * ووجه اندفاع الأول انه مبنى على قصر الحيثية هنا على التعليل وليس كذلك بل هى شاملة له وللتقييد كما تقرر فيتناول الالزام أيضا باعتبار التقييد كما قررنا * ووجه اندفاع الثانى انه ليس المراد بهذه الحيثية الادخال كما بيناه بل الاحتراز عن المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى كما ذكره الشارح على انه ان أراد بكون المعهود ماذكر انها لا يستعمل الا كذلك فهو ممنوع منعاً واضحا لا يخفى على من له أدنى المام بكلام الائمة وكيف لا وقد تقدم انها لا تكون لبيان الاطلاق وان أراد ان الاغلب عليها ماذكر فهو على تقدير تسليمه مما لا يجديه شيئا * ثم بعد ان ناقش شيخه العلامة حيث فسر المكلف بالمطلوب منه مافيه كلفة بما لا فائدة لنا فى نقله قال نعم لقائل أن يقول الحيثية بالمعنى الذى قرره تقتضى شمول هذا التعريف لخطاب الوضع اذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سببا لوجوب الحد مثلا انه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزنا لاجل انه ملزم مافيه كلفة اذ لولا وجود التكليف لم يوجد الا ترى الى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع ان غرضه اخراج خطاب الوضع عن الحكم بدليل قوله الآتى واما خطاب الى آخره الا أن يجاب بمنع انه لولا وجود التكليف لم يوجد بدليل تعلقه بفعل غير المكلف كما سيأتى فان تعلقه به أيضا صريح فى أن ثبوته ليس تابعا لثبوت التكليف وقد يرد هذا بأنه تابع لثبوت التكليف فى الجملة أى ولو بالنسبة لغيره بدليل انتفائه قبل البعثة فليتأمل اه

وقال العطار بعد ان نقل كلام ابن قاسم الاول ملخصا ولا يخفى ان استعمال اللفظ فى كلا معنييه معا مجاز غير متعارف فحمل التعريف على مثله بعيد سيما مع خفاء القرينة ثم ان صرف الحيثية التقييدية الى بعض أقسام التعلق والتعليلية الى بعض آخر يوجب بعدا آخر فى الكلام فهذا هو المراد الذى لا يدفع الايراد وحينئذ فالاقرب ان يقال الحيثية تقييدية ومراد الشارح عموم التكليف للتكليف اصالة وتبعا ان يتعلق بفعل المكلف اصالة كنفس الالزام وتبعا كتوابع الالزام اه وقد حققه شيخنا فيما نقلناه عنه سابقا أتم تحقيق وجعل الحيثية تقييدية فقط ولكنه اعرض عن قول العطار ان استعمال اللفظ فى كلا معنييه مجاز لما ان ذلك اذا جعل من عموم المجاز وأما اذا جعل من قبيل استعمال المشترك فى معنييه عند عدم تنافيهما كما هنا وهو مذهب الشافعية ومنهم المصنف والشارح والعطار فلا يرد شئ على أنه يحمل الحيثية على التقييد فقط

يندفع اعتراض الشهاب بالدور كما أسلفناه فارجع اليه * ثم ان العطار بعد ان نقل كلام ابن قاسم
الذى ذكرناه عنه ثانيا قال وقد يجاب بان هذا الطريق الذى أثبت به الشارح تبعية الاقتضاء
غير الجازم والتخيير للتكليف حاصله الدوران ومحل اعتباره حيث لامضعف له وقد أضعفه
بالنسبة الى خطاب الوضع ثبوت خطاب الوضع فى حق من انتفى عنه التكليف كما فى غير
البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخيير اذ لم يثبتا فى حق من انتفى
عنه التكليف أصلا اه * وقد نقل شيخنا كلام ابن قاسم وجواب العطار ملخصين ثم قال وعندى
ان لا ورود لخطاب الوضع أصلا لأنه لم يتعلق بالفعل أى بطلبه أو تركه بل بكونه كذا
فالحكم على الوصف بالسببية هو جعله مناطا لوجود حكم والحكم المتعارف عندهم أى
ما اصطلحوا على تسميته حكما هو الأول دون الثانى كما يصرح به كلام الشارح هنا وعند
الكلام على ما ورد به خطاب الوضع وسيأتى بقيته فتدبر اه * وأقول ان صدر الشريعة فى
التنقيح وتوضيحه بعد ان ذكر التعريف المذكور وقال فيه بالاقتضاء أوالتخيير قال وزاد البعض
أوالوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما * واعلم ان خطاب الشرع اما تكليفى وهو
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير واما وضعى وهو الخطاب بأن هذا سبب ذاك أو
شرط كالدلوك سبب للصلاة والطهارة شرط لها فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفى وجب
ذكر النوع الآخر وهو الوضعى والبعض لم يذكر الوضعى لانه داخل فى الاقتضاء والتخيير
لأن المعنى من كون الدلوك سببا للصلاة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حينئذ والوجوب
من باب الاقتضاء لكن الحق هو الأول لان المفهوم من الوضعى تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم
من الحكم التكليفى غير هذا ولزوم أحدهما للآخر فى صورة لا يدل على اتحادهما انتهى
وتفصيل الوضعى أنه الخطاب المتعلق بكون الشئ ركنا أوعلة أوسببا أوشرطا أو مانعا ونحو
ذلك واعترض عليه صاحب التلويح فقال وأنت خبير بأنه لاتوجيه لهذا الكلام أصلا أما
أولا فلأن الخصم يمنع كون الخطاب الوضعى حكما ويصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب
حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعى فى تعريف الحكم بل كيف يصح وأما
ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفى أعم منه شاملا له فاى
ضرر له فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب
الوضعى تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ ككونه
سببا وشرطا أومانعا اه * وأقول يدفع الاول ماقاله بعض المحققين وتوضيحه أن الخطاب الوضعى
داخل فى جنس الخطاب وهو الكلام النفسى فاذا أريد أن يكون التعريف شاملا للتكليفى
والوضعى فلا بد من ان يقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع ولا يلتفت الى ماقيل من أنه لايزاد

قولنا أو الوضع بناء على ان معنى السببية وجوب الصلاة عند السبب فيتقدم الوضع على هذا الاقتضاء و يتضمنه لان الكلام فى الخطاب الذى به صار الدلوك سببا مثلا لا فيما يترتب عليه بعد جعله سببا للوجوب مثلا فمع كون الخطاب تعلق بالاول بطريق الوضع وتعلق بالثانى وهو كون الصلاة واجبة عنده بطريق الاقتضاء وكلاهما داخل فى جنس الخطاب فالقول باخراج الوضعى منه بعد ذلك بدعوى انه اصطلاح لا يقبل المشاحة لايقبل و يدفع الثانى ماقاله السيد ان المصنف يعنى صدر الشريعة نقل عن بعضهم انه لم يزد فيه قيد الوضع بناء على ان الوضعية داخلة فى التعريف لان الاقتضاء أعم من الصريحى والضمنى ثم رد على هذه الطائفة بان الحكم الوضعى كسببية الزنا لوجوب الحد مثلا مفهوم والحكم التكليفى كوجوب الحد مفهوم آخر وان لزم أحدهما الآخر فى بعض الصور فان فى ايجاب الجلد على الزانى حكمين مختلفين فى الحقيقة والخطاب الذى تعلق بالجلد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذى تعلق بالزنا فانه لا اقتضاء فيه أصلا نظرا الى ما يتعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء و بذلك لايندرج فى الحد كمالا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما وزعموا اندراجه فى الحد بدونه وقد أبطل المصنف زعمهم فهذا كلام موجه لايتجه عليه شئ مما ذكره اه يعنى السعد وقد علمت أن المصنف قد استغنى بقوله من حيث انه مكلف عن قيد بالاقتضاء والتخيير وانه ممن لايسمى خطاب الوضع حكما فتعريفه وان شمل التكليفى فى ضمن خطاب الوضع لايشمل خطاب الوضع نفسه لانه ليس حكما وان ورد عليه ما قدمناه من ان اخراجه من الخطاب مع دخوله فيه بدعوى انه ليس بحكم اصطلاح لايقبل لانه اختيار للمرجوح على الراجح ومن هذا تعلم ان الناظرين هنا تكلموا فى هذا المقام بغير هدى ولا كتاب منير فتدبر * وكتب ابن قاسم على قول الجلال ألاترى الى انتفائهما قبل البعثة فقال اعترضه شيخنا الشهاب بان الاشتراك فى الانتفاء قبلها لايقتضى كون خصوص بعضها علة فى البعض الآخر انتفاء ووجودا * وأقول الاشتراك فى الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسالك العلة كما سيأتى فى باب القياس وهو دليل ظنى كما تقرر فى محله فيدل على علية بعضها للبعض الآخر دلالة ظنية وهى كافية فى مثل ذلك واما تعيين خصوص التكليف للعلية دون العكس فلما هو ظاهر من أصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة اه ونقله البنانى وسكت عليه

وأقول كل من اعتراض الشهاب وجواب ابن قاسم مبنى على ان الحيثية فيهما معنى التعليل وقد علمت انها للتقييد فقط وانها لبيان ان التكليف أصل للآخرين وهما تابعان له فقصد الجلال بقوله ألا ترى الى انتفائهما الخ بيان هذه التبعية بدون أن يكون أحدهما علة

فى الاخر بل الثلاثة معلولة لعلة واحدة وهى توجه الخطاب الفعل بانزاله لفظا على رسول وبانتفاء هذه العلة تنتفى الثلاثة و بوجودها توجد وهذا المقدار قد اتفق عليه القائلون لاحكم قبل البعثة غير انهم اختلفوا ففريق ومنهم بعض الشافعية كالمصنف والشارح قائلون ان الاقتضاء غير الجازم والتخيير يثبتان تبعا للتكليف فلا يوجدان الا حيث يوجد التكليف بدليل انتفائهما حيث ينتفى وفريق ومنهم الحنفية قائلون انهما لا يثبتان تبعا للتكليف وان ثبتا بالخطاب كما ثبت هو به وانتفاؤهما قبل البعثة كانتفائه لانتفاء الخطاب المثبت لهما وله لالتبعية أحدهما للآخر كما أن وجودهما لوجود ذلك الخطاب أى اللفظى بالبعثة الذى هومعنى تعلق النفسى تنجيزيا اذا أرخينا العنان وقلنا ان الحكم هو الخطاب كما قلتم

ويتفرع على هذا الخلاف ان خطاب الندب يتعلق بفعل الصبي بذلك قال الفريق الثانى أو لا يتعلق به بذلك قال الفريق الاول وهذا كالتمهيد لما يأتى من قوله ولاخطاب يتعلق الخ فتدبر * وكتب ابن قاسم على قول الجلال ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما فقال يمكن ان يكون اشارة الى دفع خروج الحكم الثابت بطريق القياس قال فى التلويح الثالث من الاعتراضات ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس فأجاب بأن القياس مظهر للحكم لا مثبت له ولايخفى ان السؤال وارد فيما يثبت أيضا بالسنة والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام اه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال انه توطئة لما ذكره من الايات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اه وفيه نظر

وأقول لا وجه لنظره لما علمت ان المبحوث عنه فى علم الاصول هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهى أدلة الحكم باصطلاح الفقهاء فكيف ساغ أن يفسر الحكم بالخطاب المتعلق الخ والتعلق بمعنى الدلالة فكأنه قال الخطاب الازلى الدال على فعل المكلف الخ مع ان الدال على فعل المكلف بالحيثية المذكورة هو الخطاب اللفظى والسنة والاجماع والقياس كما يعلم من الامثلة التى مثلتم بها لذلك فأجاب بأن الخطاب المذكور فى التعريف تدل عليه هذه الاربعة فهى موضوع الاصول ودالة على الحكم فى اصطلاح الفقهاء وبواسطة انها دالة على الخطاب النفسى المأخوذ فى التعريف فهذا هو الذى يريده الشهاب ولا نظر فيه بل هو موافق لما قاله أصحاب هذا التعريف كما علم مما سبق وان كان فيه من التكلفات مافيه مما لا داعى اليه والاقرب ما قالت الحنفية من أن الحكم هو ماثبت بالخطاب اللفظى الخ كما قدمناه فتبصر كما أنك قد علمت أن الكلام اللفظى هو بعينه الكلام النفسى ذاتا ويتغايران بالاعتبار السابق ومعنى كون اللفظى دليلا على الكلام النفسى أن باللفظ ظهرت للمخاطبين دلالة الكلام النفسى التى هى بعينها دلالة الكلام اللفظى ذاتا وتخالفها

اعتبارا وهذا بالنظر الى الكتاب ظاهر لانه منزل بلفظه ومعناه ولا دخل للخلق لا فى لفظه ولا فى معناه وأما بالنظر الى السنة فالذى يوحى به هو معنى الكلمات النفسية وأما العبارة والالفاظ فهي عبارة الرسول صلى الله عليه وسلم فان عبر حاكيا عن الله عز وجل كقوله عليه السلام ﴿ أنا عند ظن عبدى بى ﴾ سمى حديثاً قدسياً وان عبر غير حاك عنه تعالى كقوله عليه الصلاة والسلام ﴿ انما الاعمال بالنيات ﴾ سمى حديثا نبويا وأما الاجماع والقياس فيستندان اما لكتاب أو سنة ولذلك اسقطهما كثير من الادلة فهذا هو معنى دلالة هذه الاربعة على الخطاب الازلى ثم قال ابن قاسم ورأيت شيخنا العلامة قال انه اشارة الى جواب ما عسى أن يقال ان الخطاب المفسر بما ذكرتموه من المعنى القائم بذاته تعالى من أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل فى التعريف والخارج عنه اذ معرفة ذلك تستلزم معرفة الخطاب القائم بذاته ثم يطلب التمييز بين الداخل والخارج اه وفيه أنه ان أراد ان معرفة الداخل والخارج متوقفة على معرفة ذوات أفراد الخطاب المتعلقة فهو ممنوع أو على مفهوماتها فهو مسلم لكن معرفة تلك المفهومات لا تتوقف على معرفة ثبوت تلك الذوات أو عدم ثبوتها بل المتوقف على ذلك تمييز تلك الذوات فى الخارج وهو أمر زائد على تمام التعريف الذى الكلام فيه اه

على ان كلام العلامة غير صحيح من وجه آخر وهو ان كلامه يقتضى صريحاً ان الخطاب المأخوذ فى التعريف هو المفسر بالمعنى القائم بذاته تعالى وليس كذلك لان المعنى القائم بذاته تعالى الذى هو صفة واحدة قائمة بذاته سبحانه يقال فيها ما قيل فى غيرها من الصفات لا تنقسم الى الاقسام الآتية وانما الذى ينقسم اليها هو الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية التى هى بعينها الكلمات اللفظية ذاتا كما سبق لا المعنى القائم بذاته تعالى والفرق بينهما واضح كما بيناه فى حواشينا على الخريدة والقول المفيد فى علم التوحيد فارجع اليهما ان شئت

وقد نقل العطار كلام ابن قاسم ملخصاً وكلام العلامة ملخصاً ثم فرع عليه كلام النجارى الذى استحسنه مع ان كلام النجارى هو بعينه كلام العلامة معنى غير انه ساقه مساق جواب عما يقال ويرد عليه ما أورده ابن قاسم وما أوردناه على كلام العلامة

ثم قال الجلال ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولى الصبى والمجنون مخاطب بأداء ما وجب فى مالهما منه كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط فى حفظها لتنزل فعلها فى هذه الحالة منزلة فعله اه

وكتب شيخنا رحمه الله على قول الجلال ولا خطاب يتعلق الخ فقال هذا الصنيع صريح فى أن المصنف لا يسمى خطاب الوضع حكما أصلا ولو تعلق بكون فعل المكلف صحيحا والا فلا فرق بينه و بين فعل الصبى فى ذلك وسيأتى وصفه بالصحة وكلامه هنا يقتضى أن لا حكم

أصلا يتعلق بفعل الصبي فان الحكم هو الخطاب المتعلق بالفعل وخطاب الوضع لم يتعلق بالفعل بل بكونه كذا فليس حكماً فى عرفهم وان تعلق بفعل المكلف * والحاصل ان بعض الاصوليين قال لانسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لانسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلامشاحة معه وعليه تغييرالتعريف وبعضهم كابن الحاجب التزمه اى التزم انه حكم فزاد فى التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعى والشارح حمل المصنف على انه ليس بحكم وأخذ ذلك من قول المصنف أولا والحكم خطاب الله فانه يقتضى الحصر ومن قوله فيما سيأتى فوضع حيث لم يطلق عليه الحكم وحينئذ فالوضع خارج بقوله المتعلق بالفعل لابالحيثية كما قيل وهذا لاينافى ان فعل الصبى كغيره يوصف بالصحة ونحوها من الاحكام الوضعية انما ينافى انها أحكام ومن هنا تعلم ان معنى قول الشارح فيما سيأتى فليس من الحكم المتعارف أى لايسمى حكما وليس هو بحكم أصلا لا انه حكم غير ما اشتهر عندنا وقوله ومن جعله منه أى من المتعارف اى انه حكم و يسمى حكما وهذا الجاعل يجعل التعلق بالفعل أعم من طلبه وطلب تركه وكونه كذا هذا مافى العضد والتوضيح وهو اللائق بصنيع الشارح والمصنف وبه قال بعض المحققين هنا الا أنه لم يتمم فوقع الحواشى فيما وقعوا فلا تغتر بذلك اه وأقول قول شيخنا وحينئذ فالوضع خارج بقوله المتعلق بالفعل الخ ينافيه ماقدمناه عن الزركشى ونسبه الى المصنف وسبقه اليه الهندى من ان الاصوليين نبهوا على أن لاندب ولا كراهة الا فى فعل المكلف بقولهم المتعلق بأفعال المكلفين فان هذا الصنيع صريح فى أن هذا القيد لاخراج ماتعلق بفعل غير المكلف ولذا قال فى التلويح فى الاعتراضات على هذا التعريف الثانى انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بأفعال الصبيان عنه فالاولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد اه * فقال فى التوشيح عليه يعنى ان المأخوذ فى تعريف الحكم المتعلق بافعال المكلفين مع ان من الحكم ما يتعلق بافعال الصبيان الى آخر ماقيل فى هذا المقام من سؤال وجواب فان كل ذلك صريح فى أن هذا القيد لاخراج فعل غير المكلف * قال شيخ الاسلام والسؤال يجرى فى فعل المجنون أيضا وأورد فى التوشيح على ما اختاره صدر الشريعة من التعبير بأفعال العباد أنه يشمل أفعال الكفار وهم غير مخاطبين عند المصنف ولا يخفى ان عدم خطابهم على هذا القول انما هو بالنظر الى العقاب الاخروى * وأما بالنظر الى دار الدنيا فهم كالصبيان تعلق الخطاب بهم فيما يتعلق بالمعاملات ومخاطبون أيضا باصول الشريعة كالايمان فتدبر وكذا ينافيه ماقدمناه عن التوضيح والتلويح من ان الوضع خارج بقيد الحيثية عند من جعله حكما وخارج من أصل الحكم عند من لم يجعله حكما

وأما قول شيخنا قبل ذلك وخطاب الوضع لم يتعلق بالفعل فينافيه ماقدمناه عن الزركشى أيضا

من أن المراد أن يتعلق بالفعل ولو بواسطة غير ان من لم يجعل خطاب الوضع حكما قال ان المعنى يتعلق الضمان باتلاف الصبي أمر الولى باخراجه من ماله وان بعضهم عبر بأفعال العباد ليشمل الضمان المتعلق بفعل الصبي والمجنون ومن اعتبر التكاليف رد ذلك الحكم الى المولى وتكليفه بأداء قدر الواجب الى أن قال والحاصل رده الى التعلق بفعل المكلف الا أن التعلق تارة يكون بواسطة وتارة يكون بغير واسطة وكذا القول فيما يثبت بخطاب الوضع على أحد الاقوال الى آخر ماقدمناه عنه * وبالجملة فصريح كلام الزركشي وغيره ان فعل غير المكلف لا يتعلق به حكم تكليفى أصلا لا اصالة ولا تبعا وان قول الفقهاء ان الصبي يثاب ويندب له كذا مجاز عند الأصوليين وان مايتعلق بفعل غير المكلف من الضمان مردود الى فعل الولى وان تعلق خطاب الوضع بكون فعل غير المكلف سببا لوجوب الضمان على وليه لكن ذلك ليس بحكم بل هو خارج عنه وان هذه طريقة لبعض الأصوليين والطريقة الاخرى ان فعل الصبي وان لم يتعلق به خطاب الالزام لكن يتعلق به خطاب الندب فيثاب على فعله ولذلك غير التعريف وقال الخطاب المتعلق بافعال العباد وقدمنا لك هذا نقلا عن التوضيح وهو طريقة الحنفية فلا يتعلق الحكم الالزامى التكليفى بغير المكلف اجماعا واما التكليفى غير الالزامى ففيه خلاف ففريق ومنهم الشافعية لايتعلق بفعل غير المكلف أيضا وفريق ومنهم الحنفية يتعلق بفعل غير المكلف وأما البالغ العاقل فيتعلق به الخطاب التكليفى وتوابعه من الندب والكراهة والتخيير والخطاب الوضعى بلا خلاف ولكن هل الحكم خاص بالخطاب التكليفى وتوابعه وخطاب الوضع وان تعلق بفعل المكلف لا يسمى حكما بذلك قال البعض ومنهم المصنف فيما يظهر من كلامه أوان الحكم يشمل الخطابين بذلك قال بعض آخر وهذا البعض قد افترق الى فرقتين فقال فريق كما ان خطاب الوضع داخل فى الحكم هو داخل فى تعريفه بدون حاجة الى زيادة قيد او الوضع لان المراد ما تعلق بفعل المكلف ولو بواسطة وقال فريق آخر لا بد من زيادة قيد أو الوضع وبدونه لايدخل فى تعريف الحكم لاختلاف الحكمين فى المفهوم وقد قدمنا لك كلام الزركشي وغيره مما هو صريح فيما قلناه وهذا حاصل الخلاف وكتب ابن قاسم على قول الجلال ولا خطاب يتعلق الخ فنقل عبارة التلويح مما يتعلق بالاعتراض على التعريف بانه غير منعكس وجواب الشافعية عنه بمثل ما أجاب به الجلال بأن الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هى متعلقة بفعل الولى ورد صدر الشريعة على ذلك الجواب بوجهين الأول ان الجواب لايصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة الثانى ان تعلق الحق بالصبي أو ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مترتب عليه وقول صاحب التلويح ردا على صدر الشريعة ان هذا السؤال لايأتى على

مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لاحكم بالنسبة الى الصبي الا
وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولى وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
لان كون الآتى به موافقا لما ورد به الشرع أومخالفا له أمر يعرف بالعقل ككون الشخص
مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولى مأمور
بان يحضه على الصلاة و يأمره بها لقوله عليه الصلاة والسلام «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع»
وقد ادعى قبل ذلك ان تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته لايدخل فى تعريف الحكم وان
أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال هذا ملخص ما نقله ابن قاسم عن التلويح
ولا شك ان قول صاحب التلويح ان هذا السؤال لا يأتى على مذهب من عرف الحكم
الخ مصادرة بعد قول صدر الشريعة ان تعلق الحق بالصبي أو ذمته حكم شرعى الى آخره
خصوصاً مع ظهور ان تعلق الحق على وجه ماذكر لا يعرف الا من الشرع ولولم يجب الحق
فى ذمة الصبي ولا فى ماله لكان أداء الولى ذلك الحق من مال الصبي ظلما فكان وجوب
الحق من ماله مسبوقا بثبوت الحق فى ذمته وهذا هو نفس الوجوب عليه فيتفرع عليه
وجوب الاداء عليه لكن الولى يؤدى عنه بطريق النيابة للحكم الشرعى والعجزه عن الاداء
بنفسه ولوسلم عدم دخوله تحت الحكم التكليفى فلا ريب فى دخوله فى الحكم الوضعى
ذ اتلاف الصبي سبب لوجوب الضمان كذا فى خزانة الحواشى على انه لا ريب كما قال
المرجانى فى ان الصبي تتعلق بافعاله أحكام كثيرة كصحة الايمان والصلاة والذكر والتلاوة
وغيرها من العبادات و بطلان الطلاق والعتاق وغير ذلك والقول بان الصحة والفساد ليسا من
الاحكام الشرعية لان كون الآتى به موافقا لماورد به الشرع أو مخالفا أمر يعرف بالعقل
ككون الشخص مصليا أوتاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته مدفوع بان كون الآتى
به موافقا الخ انما تمكن معرفته بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا على ان صحة الفعل
عند الشافعية عبارة عن كونه مسقطا والفساد بخلافه وقد صرح الآمدى فى الاحكام بان الصحة
والفساد من الاحكام الوضعية والقول أيضا بان معنى كون صلاة الصبي مندوبة ان الولى
مأمور بأن يحرضه الخ قدرده المرجانى أيضاً بأن معنى كون صلاة الصبي مندوبة استحقاق
الثواب بها وان لم يلزم العقاب بتركها وتحريض الولى أمر آخر خارج عنه والقول بان التعبير
بافعال العباد بدل المكلفين لا يجدى نفعا الخ قد علمت جوابه مما سبق من ان وجوب الحق
فى ذمة الصبي ليؤخذ من ماله انما كان باتلاف الصبي الذى هو فعله وقد ترتب على ذلك
وجوب الأداء عليه ولكن لعجزه ينوب عنه الولى وقال فى التوشيح على التلويح قوله لايأتى
هذا السؤال الخ فيه أن اسلام الصبي اما أن يجوز أم لا وعلى كل تقدير فهو حكم والجواب أنه

لايدخل فعل الصبي فى الحكم المصطلح المفسر بالخطاب فانه علم بالاستقراء ان تعلقه بأفعال المكلفين خاصة عندهم ولا ينافى ذلك أن يترتب على فعل الصبي آثار شرعية اه * ويرده ما قدمنا من ان هذا اصطلاح على المرجوح مع وجود الراجح فان صحة اسلام الصبي انما تؤخذ من خطاب الشرع بلا ريب ولذلك قال فى التوشيح ولا يخفى ان علياً رضى الله عنه افتخر بالاسلام قبل الناس ولم يكن بالغاً فتأمل فيه ثم قال وأما كون اتلاف الصبي موجباً للضمان فلعلهم يقولون فيه يتعلق أيضاً ذلك بالولى ولا يخفى ما فيه فان الولى لو تحمل الوزر أولا كان متحملا وزر غيره وهو مرفوع شرعا على انه حينئذ يكون أداء الضمان عليه فى ماله لافى مال الصبي وان تعلق حكم الضمان أولا بفعل الصبي وذمته ثم ناب عنه الولى ثبت ماقاله المصنف يعنى صدر الشريعة واعترض عليه بأن ههنا لم يتعلق الحكم بفعل الصبي بل بماله أو ذمته وليس ذلك بحكم لان الحكم هو المتعلق بالافعال فاندفع قول صدر الشريعة ان تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعى وأقول لا يخفى ما فيه من التعسف فان تعلق الحق بماله أو ذمته ليس الا كما يتعلق الحق بمال البالغ و بذمته وليس هذا بحكم الفطرة أو العقل بل ليس معناه الا ان الشارع حكم بأن يؤدى من ماله كذا وهذا هو الحكم فليتامل فيه اه *

وبعد ان نقل عن الاشعرية بأنهم صرحوا بأن الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية الى آخر ماقدمناه عن التلويح قال لكن ههنا ابحاث ﴿ الاول ﴾ ان الآمدى صرح فى الاحكام بان الصحة والفساد والبطلان من الاحكام الشرعية الوضعية ﴿فان قيل﴾ قد رده ابن الحاجب بانها أمور عقلية لان معنى الصحة اما كون الفعل مسقطاً أو كونه موافقاً لامر الشارع والبطلان والفساد نقيض الصحة ﴿قلنا﴾ ماذكره ابن الحاجب مختص بصحة العبادات وفسادها وكلامنا فى المطلق ومع ذلك فليس بمستقيم فى نفسه كما أشار اليه الشارح المحقق عضد الملة والدين لانا بعد ورود الشرع بالصلاة بالتيمم نحتاج فى معرفة كونها صحيحة أو غير صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء أولا الى توقيف الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلاة المتيمم المقيم وفاقد الطهر من الحدث والجنابة و بعضها يسقط القضاء كصلاة المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء ولا يعرف ذلك بمجرد العقل كذا قيل ويقول العبد عفا الله عنه ان الامر بالصلاة بالتيمم قد ورد بالشرائط فما ذكر من المسائل التى فيها عدم اسقاط القضاء انما هو لفقدان صحة التيمم ولكن أقول ان معنى صحة صلاة الصبي انما هو كون صلاته مفيدة للثواب لابمجرد كون صلاته على موافقة أمر الشارع غير ان صحة صلاة الصبي لا تكون بمعنى اسقاط القضاء لانه لا يجب عليه اداء الصلاة لكن صلاته صحيحة لان الشارع أمره بالصلاة بمعنى الندب وقوله عليه السلام ﴿ مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع ﴾ الحديث

كما يدل على كون الولى مأمورا كذلك يدل على تعلق الامر بالصبي أيضاً لان الصبي لا يصلى بأمر الولى بل بأمر الله تعالى اذ الامر له فى الحقيقة بل معناه ان الشرع جعل الولى نائباً عنه فى تبليغ الامر وقد جاء فى الصحيح ان امرأة رفعت صبياً لها فى حجة الوداع فسألت ألهذا حج فقال عليه الصلاة والسلام نعم ولك أجر * فسؤالها انما هو فى صحة حجه يعنى هل يكون حجه مورثا للثواب لا لمجرد الموافقة على ان موافقة أمر الشارع تتضمن الامر أولا ثم الموافقة ثانياً فلما قيل بصحة حجه دل على انه مأمور بالحكم الشرعي غايته ان هذا الامر ليس للوجوب لعدم أهلية التكليف (ونوقش فيه) بما قال الآمدى بأن الوجوب والندب كما يثبتان بأمر الشارع يثبتان بأمر غيره كاولى الامر والمولى والولى ممن يوجب الشارع طاعته فالأمر بصلاة الصبي ليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولى لقوله عليه الصلاة والسلام (مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع) وذلك لانه يعرف الولى ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع اه * فمعنى كون صلاته مندوبة أنها من قبل الولى لا من قبل الشارع وكون الصبي مثابا على فعله وكون فعله مندوبا لا يقتضى شئ منهما كونه مأمورا من قبل الشارع ابتداء بل بجوز بأمر الولى المأمور من قبل الشارع فلا يكون الندب من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال (أقول) لا يخفى ما فيه من التكلف اذ الندب حكم شرعى ولا حكم الا حكم الله تعالى لاسيما عند الاشاعرة وانما وجب طاعة أمر الرسول عليه الصلاة والسلام وطاعة أمر أولى الامر وأمر السيد بايجاب الله طاعتهم غاية الامر ان الشارع أمر الصبي بواسطة الولى وقد ثبت ان لفعل الصبي أجراً فالندب حقيقة لحصول الثواب فيه فتأمل فيه فان قوله ونوقش فيه بما قال الآمدى الخ لاوجه له بعد ماقدمه من أن قوله عليه السلام (مروهم بالصلاة) الحديث كما يدل على كون الولى مأموراً يدل على ان الصبي مأمور الى آخره ولذلك قال الاستاذ فى كشف المبهم ان القول بأنه لاثواب للصبي المميز المراهق أصلا بعيد جداً ويلزم منه ان صلاة صبي لاولى له امر باطل اه * وعدم خطاب الاقتضاء الجازم الى الصبي لا يستلزم عدم الثواب * قال فى التقرير بل الثواب من فضله تعالى فانه لا يضيع أجر من أحسن عملا اه

وذكر الاستاذ رحمه الله أن كون الصحة أمراً عقليا انما يسلم فى الصحة التى تقابل البطلان أما الصحة التى تقابل الفساد فلا فانه أمر شرعى فتأمل فيه اه * ولا يخفى انه لا فرق فى الواقع بين الصحة التى تقابل البطلان والصحة التى تقابل الفساد خصوصاً على رأى الحنفية الذين منهم الاستاذ صاحب مسلم الثبوت * وقال الاسنوى فى شرح المنهاج بأنه يخرج من هذا الحد كثير من الاحكام الشرعية كصلاة الصبي وصومه وحجه فانها صحيحة شرعا ويثاب عليها والصحة حكم شرعى اه وبهذا تعلم ان القول بأن الخطاب عند الشافعية اما تكليفى

متعلق بالاحكام الخمسة المشهورة أو وضعى متعلق بالشرطيـة والسببية والمانعية وأما الصحة والفساد فليسا من الاحكام الشرعيـة لان الكلام فى الحكم المتعارف عند الاصوليين وهما ليسا منه فلا ينافى أنهما من الاحكام الشرعية الفقهية انهما ليسا من الحكم المتعارف عند علماء الاصول كما يؤخذ من شيخ الاسلام قول لايرضاه الشافعية أنفسهم كالاسنوى ومن هـذا كله تعلم ان قول ابن قاسم استدرا كا على كلام التلويح الذى نقله لكن يخالفه ماصرح به الشارح فى شرح قول المصنف الآتى وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسـدا فوضع حيث جعل تقديره وان ورد الخطاب بكونه سببا الى آخره حيث جعـل الشئ يتناول فعل المكلف وغيره الى أن قال وبالجملة فلم يظهر الا الجزم بثبوت تعلق الخطاب بفعل غير المكلف خلافا لظاهر كلام الشارح هنا وما يوافقه ومن قوله وأما ماتقـدم عن التلويح ففيه نظر لان ماذكره الى آخر وجه النظر وما ذكره بعد ذلك من ظهور حجة ايراد العز بن عبد السـلام وتوجيه ظهوره وان الاعتذار عنه بنحو ماتقدم عن التلويح وعن شيخه الشهاب يدفعه ماذكره فى دفع ذلك وما استشكل به كلام صاحب التلويح فى أن صلاة الصبى مندوبة على قواعد الشافعية وتوجيه ذلك بما وجهه به الى قوله ولا وجه لجعل هذا معنى للندب كما لايخفى اهـ كلام وجيه جدا وهو مأخوذ مما قدمنا لك فلا وجه لتحذير شيخنا منه *

وأما قول ابن قاسم بعد ذلك اللهم الا أن يكون معنى ندبها أى عادة الصبى ان لها حكم الندب من حيث اثابة فاعلها وعدم اثمه بتركها فليتأمل اهـ فضعفه ظاهر كما أشار اليه بقوله اللهم وبقوله فليتأمل لان معنى الندب على وجه ماذكر حكم شرعى ﴿نعم﴾ قوله بعد ذلك نعم يمكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذى نفى هنا تعلقه بفعل غير المكلف على خطاب التكليف الى آخر مانقله عن شيخ الاسلام هو الواقع الذى أراده الشارح وأما استدراكه عليه بقوله لكن لايخفى مافى صنيع الشارح حينئذ اذ كان اللائق على هذا أن لايطلق هذا النفى بل أن يصرح بجعل الخطاب المتعلق بفعل غير البالغ العاقل من جملة المخرجات بفعل المكلف ثم يقول ولا يتعلق الخطاب على وجه الالزام بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل اهـ فيدفعه ان رأى الشارح كالمصنف ان ماتعلق بفعل غير المكلف ليس بحكم أصلا فهو خارج من أول الامر فلا يحتاج لاخراجه ولذلك قال ولا خطاب يتعلق الخ فهو خارج عن الجنس وهو الخطاب وهى طريقـة لبعض الاصوليين كما قدمناه وان كانت طريقة معترضة فى ذاتها لكن لايمكن للمصنف والشارح أن يجريا على خلاف ما التزماه طريقة لهما وما قاله ابن قاسم من قوله ثم يمكن أن يجاب الى آخر ما تقدم هو الذى عول عليه العطار حيث كتب على قول الشارح ولا خطاب يتعلق الخ فقال مراده نفى الخطاب التكليفى عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتى الى آخر ماسـاقه ملخصا

عن ابن قاسم وأجاب عن اعتراض ابن قاسم على الشارح بأنه كان الانسب للشارح أن يصرح بخروج فعل غير المكلف فيقول فلا يتعلق به الخطاب المذكور أو ولا يتعلق الخطاب المذكور بفعل غير البالغ العاقل الى آخر ماسبق بقوله وقد يقال يدفع هذا الايهام كون الكلام فى خطاب التكليف مع ان قوله الآتى ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل يرشد الى ذلك اه

وقد علمت ان الذى اختلفوا فى انه يتعلق بفعل غير المكلف كما يتعلق بفعل المكلف أو انه لايتعلق الا بفعل المكلف انما هو الخطاب التكليفى وأما الخطاب الوضعى فلاخلاف فى انه يتعلق بفعل غير المكلفين كما يتعلق بفعل المكلفين وان خلافهم فى أنه حكم فيزاد لاجل دخوله فيه أو الوضع أو هو حكم ولاحاجة للزيادة لانه داخل فى التعريف حيث تعلق الخطاب ضمناً بفعل مكلف هو ولى الصبى والمجنون ومالك البهيمة أو هو ليس بحكم أصلا وخروجه لايضرنا لاصطلاحنا على ذلك وان الشارح قد مهد فى أول كلامه للخلاف فى الخطاب التكليفى على وجه ماذكر بقوله فانه لولا وجود التكليف لم يوجد الى آخر التعليل فكل هذه قرائن على ان الكلام هنا فى الخطاب التكليفى الا ترى الى قول الشارح وولى الصبى والمجنون مخاطب الخ فان ذلك أيضاً دليل على ان الكلام فى ذلك الخطاب فان الشارح قصد به كما قاله البنانى دفع مايتوهم من ان وجوب الزكاة فى مالهما ووجوب غرم بدل ما أتلفاه مقتض لتعلق خطاب التكليف بهما * وحاصله ان مايتوهم تعلقه بفعل الصبى والمجنون انما هو متعلق بفعل وليهما اه فان هذا صريح فى أن الكلام فى خطاب التكليف فقط دون خطاب الوضع ولذلك رد العطار كلام الشهاب عميرة حيث جعل النفى فى كلام الشارح كلامن الخطابين وجعله منافيا لكلام الشارح الآتى الى آخر ماذكره العطار فتدبر هذا التحقيق فانه بالقبول حقيق

قال الجلال وولى الصبي والمجنون الخ قصد بذلك الجواب عن ماقاله الفريق القائل بأن الخطاب التكليفى يتعلق بفعل الصبى والمجنون وأوردوه على التعريف المذكور لانه لولا وجوب الزكاة ان قلنا بوجوبها والضمان فى ذمتهما وفى مالهما لما وجب على الولى الاداء وقد مر الكلام فيه فارجع اليه وقوله وصحة عبادة الصبى كصلاته وصومه المثاب عليهما ليس لانه مأمور بها الخ قصد به الجواب عن ماقاله ذلك الفريق وأوردوه على التعريف المذكور * وحاصله ان عبادة الصبى كصلاته وصومه ليست مندوبة بمعنى ان الخطاب تعلق بطلبها منه طلبا غير جازم حتى يكون مأموراً بها كالبالغ العاقل فلا يثاب عليها لانه أتى بما هو مامور به امتثالا للامر كالبالغ وانما يثاب عليها لانه أتى بعبادة صحيحة شرعا والمامور انما هو الولى وان معنى صحة عبادته كصلاته انما هو كونها مفيدة للثواب كما قال العضد وانما اعتبرها الشارع صحيحة مفيدة للثواب ليحافظ عليها فيعتادها ان شاء الله تعالى أى انه لما

أى بعبادة موافقة لما أمر به الشارع كانت صحيحة أى مفيدة للثواب وهو متبرع بذلك وأعطاه الله من فضله ثوابا عليها حتى يرغب فى فعلها فيحافظ عليها فيعتادها فاثابته بفضل الله تعالى لا لان الخطاب تعلق بفعله ولا حاجة للقول بأن الصحة حكم عقلى كما قال ابن الحاجب ومن وافقه ولا للقول بأنها اسقاط القضاء فان كل ذلك مدخول وانما نقول كما قال العضد ان معنى صحة صلاة الصبي وصومه انها مفيدة للثواب لكنا نخالفه فى أن الصحة بهذا المعنى لان الصبي مأمور كالبالغ ونقول بل ان الصحة بهذا المعنى لما ذكرناه تقول الجلال المثاب عليها نعت للعبادة والجار والمجرور نائب الفاعل وقصد به بيان ان المراد من صحة العبادة افادتها الثواب كما ذكرناه ليعتادها ان شاء الله تعالى لا لان الخطاب قد تعلق به ولا لان صحة العبادة أمر عقلى تم بمطابقة فعله للحقيقة المعتبرة شرعا وقد أجاب ابن قاسم عن الفريق القائل بتعلق ذلك الخطاب بفعل غير المكلف كما قدمناه بأن الخطابات والتقريرات النبوية صريحة فى ايصال الثواب الى الصبيان على أعمالهم ودعوى ان مثل هذا الخطاب لا يسمى حكما تحكم ظاهر لا يلتفت اليه وقد قدمنا لك ما يتعلق بهذا متصلا *

قال الجلال ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سيأتى من امتناع تكليف الغافل الخ وكتب ابن قاسم على قوله ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل فقال قال شيخنا الشهاب حاصله ان اللام فى المكلف للعموم فى أشخاص المكلفين المستلزم للعموم فى الاحوال والازمنة والبقاع وان امتناع تكليف الغافل وتاليه فى الظاهر نفى للتكليف عن هذه الاشخاص من المكلفين وفى التحقيق أى عند تحقيق ذلك وتحريره يرجع ذلك الى نفى التكليف عن البالغ فى بعض أحواله دون سائرها فالتخصيص بالنظر الى الاول راجع لعموم الاشخاص والى الثانى راجع لعموم الاحوال اه

وقال شيخنا العلامة ماحاصله ان الحق عندهم ان عموم الاشخاص يستلزم العموم فى الاحوال والاوقات وان قول الشارح ويرجع ذلك الخ جار على القول بانه لا يستلزم وهو غير مرضى عند المحققين اه * ثم اعترض على حمل أل على العموم بانه يوجب اختلال التعريف اذ لا يصدق حينئذ الا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف ماعدا ما وقع التخصيص به ولا يصدق على فعل المكلف الواحد كالنبى عليه الصلاة والسلام فى خصائصه فالوجه حمل أل فى المكلف على الجنس ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع مايتوهم من التعريف قصدا لزيادة الفائدة والا فلا ضرورة لبيان ذلك هنا لانه استفيد من التعريف أن كل خطاب يتعلق بفعل جنس المكلف فهو حكم واما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولا فامر آخر وراء ذلك واعترض على كلام شيخه العلامة بان استلزام عموم الاشخاص لعموم الاحوال

لاينافى جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم فان عموم الاحوال اللازم ليس بأقوى من عموم الاصل الذى هو الاشخاص الملزوم الى آخر ماذكره رداً على شيخه ونقله العطار ملخصاً وما قاله ابن قاسم هنا هو المتعين لانه لاوجه لحمل أل فى المكلف على الاستغراق لانه يضيع الفائدة التى قصدها المصنف من العدول عن قولهم بافعال المكلفين الى قوله بفعل المكلف فانه ماعدل الى ذلك الا ليشمل فعل الواحد والا كثركما قدمه الشارح وهذا لايكون الا على ارادة الجنس كما ان خروج بعض أفراد العام فى الاشخاص والاحوال لاينافى العموم فى ذاته لان التخصيص لايرفع دلالة العام على أفراده ولا يمنع دخول فرد منها فى دلالة لفظ العام عليه وانما يخرج الفرد المخصوص من حكم العام وشتان بين الامرين وعلى كل حال فقصد الشارح ان عدم تعلق خطاب التكليف بفعل بعض البالغ العاقل الذى فسر به المكلف فى قوله بفعل المكلف لعارض الغفلة أو الاكراه أو الالجاء ونحو ذلك لايضر بالتعريف ولا يقتضى عدم صدقه على بعض أفراد المعرف فتعقل * وكتب ابن قاسم على قول الجلال كما يعلم مما سيأتى من امتناع الخ ماحاصله ان شيخه الشهاب قال ان هذا الكلام قاصر عن تناول خطاب الاباحة والندب والكراهة وأجاب بان فيه تغليباً وزاد على ذلك الجواب انه ان أريد بالقصور بالنسبة للمعلوم لان ماسيأتى خاص بغيرها فلا تعلم هى منه فجوابه انه اذا علم ان الغفلة وما معها موانع من تعلق بعض أنواع الخطاب علم انها موانع من بقيتها وان أريد القصور بالنسبة للمعلوم منه بمعنى ان الآتى لايفيد امتناع مخاطبة الغافل ومن معه على وجه الاباحة والندب والكراهة فجوابه المنع لما ذكر أيضاً * وقد نقله العطار ملخصا قال الجلال وأما خطاب الوضع الآتى فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف قال ابن قاسم حيث أخرجه بقوله من حيث أنه مكلف ثم نظر فيه بما حاصله أن حمل الحيثية على التعليل والتقييد كما قدمه ظاهر فى تناول قوله المتعلق بفعل المكلف لخطاب الوضع بالطريق الذى جعله متناولا للتخيير والاقتضاء غير الجازم لأنه لولا وجود خطاب التكليف لم يوجد خطاب الوضع الخ الا أن يقال الطريق المذكور حاصلها الدوران ومحل اعتباره حيث لامعارض له وقد عارضه هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف كما فى حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف التخيير والاقتضاء غير الجازم وقد دفع هذا الجواب بأن تعلق خطاب الوضع تابع لتعلق خطاب التكليف فى الجملة وحينئذ لم يثبت خطاب الوضع بدون خطاب التكليف اه *

وقد نقله العطار ملخصاً حاذفاً منه مادفع به الجواب وقد علمت أن الحيثية للتقييد فقط وان المصنف ومن وافقه لم يجعلوا خطاب الوضع حكما أصلا فهو لم يدخل حتى يخرج بقيد وعلى فرض دخوله فى قولنا المتعلق بفعل المكلف فهو خارج بالحيثية لما علمته غير مرة من أن الحيثية مخصصة

بما كان على وجه التكليف وان ذلك مفروغ منه عند الاصوليين راجع ما نقلناه عن الزركشي وكتب ابن قاسم على قول الجلال زاد فى التعريف السابق مايدخله فقال خطاب الله المتعلق الخ فنقل اعتراض شيخه الشهاب

وحاصله أولا أن التعريف السابق قد أخذ فيه قيد الحيثية وليست مذكورة فى كلام ابن الحاجب ففى تعبيره بالتعريف السابق نوع تسامح * وثانياً أن هذه الزيادة لاتلزم من جعله منه لأن العضد نقل عن بعض من جعله منه انه أرجعه الى الاقتضاء والتخيير وحصل ذلك كما قال ان المراد من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اه * وفى قوله مايدخله اشارة الى أن قيد الاقتضاء والتخيير أخرجه من الجنس وهذا القيد المزيد أدخله بعد خروجه وبه صرح غيره وهو خلاف شأن القيد لما قالوه ان شأن الجنس الادخال وشأن القيد الاخراج نعم هو مع ماقبله مخرج لنحو مدركون وما تعملون على ان الاصل فى القيود أن تكون لبيان الواقع اه * ودفع الامرين بما حاصله ان الاول سهو ظاهر لان قول ابن الحاجب بالاقتضاء أو التخيير هو معنى الحيثية التى ذكرها المصنف كما تقدم فى كلام الشرح من جعله الحيثية متناولة لاوجه التعلق الثلاثة والتعريفان متحدان معنى وان اختلفا فى بعض الالفاظ مع اتحاد المراد وأما الثانى فالمراد مايدخله بحسب الظاهر من غير احتياج الى تكلف لايليق بالحدود ولانه لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جعله منه بل حاصل الكلام حكاية أمر واقعى وهو ان من جعله منه زاد هذا القيد قاصداً به الادخال والواقع ان من زاد هذا القيد كابن الحاجب لم يقصد الا الادخال واما ان الادخال متوقف على الزيادة أم لا فأمر آخر ثم استشكله بأن من فى قوله ومن جعله منه من صيغ العموم فيقتضى أن كل من جعله منه زاد مع ان بعض من جعله منه لم يأت بهذه الزيادة كما يعلم من كلام العضد وأجاب بأن الحكم هنا على مجموع الافراد لا على كل فرد على انه لامانع من جعل من نكرة موصوفة على معنى وفريق جعله منه زاد الخ والقيود لا تنحصر فائدتها فى الاخراج بل تكون لغيره كالادخال كما نص عليه الائمة اه ملخصاً أى ان التعريف يلزم أن يكون جامعاً ومانعاً فلا بد من القيود التى تجعله شاملا لجميع أفراد المعرف وهذه للادخال ومن القيود التى تمنع دخول غيره فيه وهذه للاخراج وقد يكون لبيان الواقع وكتب العطار على قول الجلال ومن جعله منه فبين ان من جعل خطاب الوضع من الحكم المتعارف قال الخطاب نوعان تكليفى ووضعى فاذا ذكر أحدهما وجب ذكر الاخر ومن لم يجعله منه يمنع كون خطاب الوضع حكما فلا يجب ذكره فى تعريف الحكم بل كيف يصح ثم اعترض بأن من جعله منه لايحتاج الى زيادة القيد لما سبق عن الشهاب

وقد علمت مما قدمناه لك عن صدر الشريعة وغيره ان من جعله منه وزاد قيد أو الوضع

قائل بأنه لابد من زيادته وزيف ماقيل من دخوله فى التعريف بدونه ولذلك قال شيخنا رحمه الله والحاصل أن بعضهم قال ان مايسمونه حكما وضعيا ليس حكما عندنا ولئن سلمناه فهوداخل فى التكليفى ومنع ذلك بأن خطاب الوضع معناه جعل الشئ سببا مثلا وخطاب التكليف معناه ايجاب الشئ مثلا فالحكم الوضعى هو سببية الزنا للحد مثلا والحكم التكليفى هو وجوب الحد فهما مفهومان متغايران أحدهما فيه اقتضاء والثانى لا اقتضاء فيه أصلا فكيف يكون أحدهما الاخر قال السيد فالخطاب الذى تعلق بوجوب الحد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل مكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذى تعلق بسببية الزنا فانه لا اقتضاء فيه أصلا نظراً الى ماتعلق به نعم فانه خطاب فيه اقتضاء و بذلك لايندرج فى الحد كما لايخفى فلابد من الزيادة فتدبر حتى يندفع مافى الحواشي اه * وقدقدمنا لك كل ما أجمله شيخنا هنا مفصلا وان صدر الشريعة صرح فى توضيحه ان الحق زيادة هذا القيد ان أدخل خطاب الوضع فى الحكم فلو رجع الحواشي الى كتب الاصول لما ركبوا بعقولهم متن عمياء وكتب العطار على قول الجلال زاد فى التعريف السابق فنقل اعتراض الشهاب بوجهيه وكلام ابن قاسم عليه وما اعترض به وجوابه عنه ملخصاً على الوجه السابق ثم قال ويرد عليه ان كلمة من للعموم الافرادى لا للعموم المجموعى وقد قالوا ان مدلول العموم «وجبة كلية والحكم فيها انما هو على الافراد دون المجموع ويرد على الثانى وهو جعل من نكرة موصوفة ان المعنى جميع من جعلوه منه زادوا الخ وهو فى عدم الصحة مثل الاول فلا فائدة فى التزامه اه أى فلا فرق بين أن تجعل من فى قوله ومن جعله منه موصولة أو نكرة موصوفة فانها على كلا المعنيين من صيغ العموم وقد علمت مما قاله شيخنا وما نقلناه لك سابقاً أن أصل الاعتراضات ناشئة من عدم الاطلاع وكذا الاشتغال بالجواب عنها وان كل ذلك بعيد عن مرمى المصنف والشارح وكتب ابن قاسم على قول الجلال لكنه لايشمل من الوضع ماتعلقه غير فعل المكلف الخ فقال بعد ان نقل ان شيخه الشهاب قال ماحاصله ان التفتازانى قال هب ان ماخرج بقيد الاقتضاء والتخيير دخل بقيد الوضع لكن من الاسباب والشروط ماليس بفعل مكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع ونحو ذلك فكيف يستقيم الحد طرداً وعكساً وأجاب بأن المراد بالتعلق الوضعى أعم من أن يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا أو يجعل الشيء سببا أو شرطا له اه * فقول التفتازانى هب ان ماصرح الخ هو بعينه اعتراض الجلال فجوابه جوابه وقوله كالزوال مثال لغير فعل المكلف اه * ماحاصله ان من المحال عادة عدم اطلاع الجلال على كلام التفتازانى سؤالا وجوابا فكانه لم يرتض الجواب ويمكن أن يوجه بأمرين الاول مافى الجواب من مزيد التكلف الذى لايليق بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب حيث ذهب الى زيادة

هـذا القيد احترازاً عن التكلف الذى وقع فيه من اعرض عن زيادته وقال بدخول خطاب الوضع فى الحد بدون حاجة الى زيادته على الوجه السابق بيانه ووجه التكلف ان الخطاب المتعلق بكون الزوال سببا مثلا انما تعلق أولا وبالذات بالزوال و بين حاله وهو كونه سببا لوجوب الظهر فان تكلفنا وجعلناه مبينا للوجوب بناء على انه بين سببية الزوال المفضية اليه احتجنا الى تكلف آخر لان الوجوب حال فعل المكلف الذى هو صلاة الظهر مثلا لاحال الزوال فنقول ان الخطاب الوضعى مبين لحال فعل المكلف فى الجملة وهو كون شىء سببا للوجوب المتعلق به فقول الجلال لايشمل الخ أى بحسب الظاهر الخالى عن التكلف الذى لايليق بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب ولا تدعوا اليه الضرورة ﴿ الثانى ﴾ ان اعتبرنا هذا التكلف فالخطاب بكون الزوال سببا لوجوب الظهر كما انه تعلق بفعل المكلف الذى هو الظهر على هذا الوجه الذى تقرر من التكلف قد تعلق بغير فعله الذى هو نفس الزوال على الوجه الخالى عن التكلف حيث بين انه سبب للوجوب وكلا التعلقين حكم وضعى متميز عن الآخر مقصود ان لم يكن الثانى هو المقصود والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وان تناول التعلق الاول لايتناول الثانى قطعا وهذا معنى قول الجلال لكنه لايشمل من خطاب الوضع الخ أى لايشمل هـذا الوضع الخاص الذى هو الخطاب المتعلق بخصوص ماليس بفعل تعلقا ظاهراً خاليا من التكلف الى آخر ما أطال به ابن قاسم الذى كانت نتيجته عدم التفات الجلال لجواب التفتازانى وان اعتراضه شامل لفعل غير المكلف أيضا لان قوله مامتعلقه غير فعل المكلف شامل لما ليس فعلا أصلا كالزوال ولما هو فعل غير المكلف كالصبى والمجنون مع ان الخطاب المتعلق به من خطاب الوضع ولا يشمله التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكلف * وأما قوله لايقال الخ فهو كلام لا ورود له بعد تفسير المكلف فى قوله فعل المكلف بالبالغ العاقل حتى يحتاج الى تكلف الجواب عنه ورد ذلك الجواب وقد نقل العطار جميع ماقاله ابن قاسم ملخصا ثم قال وأقول ما ادعاه من التكلف فى جواب التفتازانى مدفوع بأنه بيان لكيفية تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف وانه يكون على وجهين والايراد انما جاء على قصره على وجه واحد تأمل حتى يظهر لك ماتكلفه فى ايراداته المبنية على هـذا القصر اه

وفسر شيخنا قول الجلال مامتعلقه غير فعل المكلف بأن لا يكون فعل المكلف هو السبب أو الشرط الى آخر أحكام الوضع والمراد انه لايتناوله تناولا قريبا اه وأقول أولا ان دعوى ان كلا من التعلقين اللذين هما تعلق الخطاب بكون الزوال سببا لوجوب الظهر وتعلقه بفعل المكلف الذى هو الظهر وكونه واجبا حكم وضعى مخالف للواقع

ومخالف لما قرره الحواشي أنفسهم خصوصا ماقدمناه عن شيخنا قريبا من قوله والحاصل ان بعضهم الخ فان الواقع وما قرروه صريح فى أن الاول هو الوضعى والثانى تكليفى ترتب على الوضعى ومما لاشبهة فيه ان كلام الجلال انما هو مع من زاد قيد أو الوضع كابن الحاجب بناء على ان الخطاب الوضعى حكم كالتكليفى وان الحد لايشمله بحسب مفهومه المغاير لمفهوم الاخر الا بزيادة القيد المذكور فلا اعتداد عند هؤلاء بدخول الحكم التكليفى الضمنى الذى ترتب على خطاب الوضع فى الحد لانه لايقتضى دخول الحكم الصريح الذى هو الوضعى مع تغاير المفهومين فلا يتناوله الحد لاتناولا قريبا ولا بعيدا ومتى كان كلام الجلال مع هذا الفريق كان لامحيص من ورود اعتراضه عليه بأن زيادة قيد أوالوضع انما تدخل من خطاب الوضع ماتعلق بفعل المكلف ولا تشمل مامتعلقه غيرفعل المكلف أعم من أن لايكون فعلا أصلا أو كان فعلا لغير مكلف ولو بهيمة وحينئذ فجواب التفتازانى بأن المراد بالتعلق الوضعى أعم من أن يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا أو بجعل الشىء سببا أو شرطا له اه * لايفيد لانه رجوع الى القول بدخول الحكم الوضعى فى التعريف باعتبار ماترتب عليه من الحكم التكليفى * وقد فرغنا من ابطاله وان دخوله فى الحد لايقتضى دخول الوضعى الذى هو الحكم الصريح المغاير له مفهوما وبالجملة متى رجعت الى ماقدمناه عن التوضيح وغيره وما نقله شيخنا عن السيد قريبا تعلم ان الشارح فى طريق والحواشى فى طريق آخر *

﴿ تخريج الفروع على الاصول ﴾

اذا علمت أن الحكم الشرعى لابد من تعلقه بفعل المكلفين فمن فروع ذلك ان وطأ الشبهة القائمة بالفاعل وهى ما اذا وطئ أجنبية ظن انها زوجته أو جاريته هل يوصف وطؤه بالحل أو الحرمة وان انتفى عنه الاثم أو لايوصف بشىء منهما فيه أوجه أصحها انه لايوصف بشىء منهما وبه أجاب النووى فى فتاويه فى كتاب النكاح لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية والحكم الشرعى هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين والمخطئ ونحوه ليسوا بمكلفين نعم جزم بالحرمة صاحب المهذب وبه قال جماعة والتحقيق انه ان أريد بالمباح ما أذن فيه شرعا فليس بمباح وان أريد به مالا حرج فى فعله ولا تركه فهو مباح فأين الخلاف وهكذا القول فى قتل الخطأ وأكل الميتة للمضطرين ومن أطلق عليه الاباحة أوالتحريم لم يقيد التعلق بفعل المكلفين بل قال بفعل العباد ليدخل فيه صحة صلاة الصبى وعباداته ووجوب الضمان باتلافه واتلاف المجنون والبهيمة والساهى ونحو ذلك مما يدخل فى خطاب الوضع اه من النجم اللامع مع تغيير قليل * والذى قاله هو مذهب الشافعية * وأما الحنفية فكثير منهم عرف الحكم الذى هو بمعنى الخطاب بأنه الخطاب المتعلق بفعل العباد ليدخل فيه ماذكر لكنهم

(ومن ثم لاحكم الا لله) هذه المسئلة فرع لما سبق ولهذا قال ومن ثم وهى هنا للمكان المجازى أى من أجل أن الحكم خطاب الله وحيث لاخطاب لاحكم فعلم انه لاحكم الا لله خلافا للمعتزلة

لا يقولون بعدم تكليف المخطىء فوطئ الشبهة عندهم محرم لكن الاثم مرفوع للخطأ وكذا قتل الخطأ محرم والمؤاخذة الاخروية مرفوعة ولذلك وجبت الدية والكفارة * وأما أكل الميتة للمضطر فهو عندهم مباح أى مأذون فيه له لان الشارع استثناه فقال تعالى ﴿ وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ﴾ ولذلك كانت تسميته رخصة عندهم على طريق المجاز كما سيأتى بيانه عند تقسيم الحكم الى رخصة وعزيمة كما انه لاوجه لادخاله ما كان من خطاب الوضع فى الحكم الشرعى على مذهب المصنف وانما هو داخل فيه على قول من جعله حكما شرعيا وزاد قيدا والوضع والخطب سهل لوضوح المراد فتدبر *

قال المصنف (ومن ثم لاحكم الا لله) قال الزركشى هذه المسألة فرع لما سبق ولهذا قال ومن ثم وهى هنا للمكان المجازى أى من أجل أن الحكم خطاب الله وحيث لاخطاب لاحكم فعلم انه لاحكم الا لله خلافا للمعتزلة فى دعواهم أن العقل يدرك الحكم بالحسن والقبح فهو عندهم طريق الى العلم بالحكم الشرعى اه * ونقله العراقى وزاد عليه قوله انهم لم يجعلوا لغير الله حكما بل قالوا انه يتمكن ادراك حكمه بالعقل من غير ورود سمع وعبارة المصنف توهم خلاف ذلك اه * والعز ابن جماعة نقل كلام الراغب الذى نقله الزركشى متعلقا بثم وما اعترض به الزركشى عبارة الراغب واعترض على اعتراضه وهو مبحث لفظى أعرضنا عنه وقال الجلال أى ومن هنا وهو ان الحكم خطاب الله أى من أجل ذلك نقول لاحكم الا لله فلا حكم للعقل بشئ مما سيأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح اه

وكتب ابن قاسم على قوله أى من أجل ذلك نقول الخ كلاما طويلا متعلقا بكون لفظ ثم للتعليل أو انها لاتتعين لذلك مما لانراه مفيدا فى المقصود فنقتصر على ماقاله بعد ذلك نقلا عن الكمال لتعلقه بالمقصود فنقول قال عن الكمال ظاهره ان تعريف الحكم بانه خطاب الله دليل يحملنا على القول بأنه لاحكم الا لله وليس بسديد وانما مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بأنه خطاب الله انا نقول لاحكم الا لله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذى هو محل النزاع بيننا و بين المعتزلة وبيان ذلك انا أخذنا الخطاب جنسا يتناول المحدود وغيره وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم الا خطابه وهذا معنى قولنا لاحكم الا لله تعالى وعبارة الشارح غير وافية بايضاح هذا المحل اه * ثم اعترض على قول الكمال ظاهره ان تعريف الحكم الخ بأنه ليس بسديد لانه مبنى على ان المشار اليه بقول الشارح من أجل ذلك هو تعريف الحكم بأنه خطاب الله وليس كذلك قطعا بل

في دعواهم ان العقل يدرك الحكم بالحسن والقبح فهو عندهم طريق الى العلم بالحكم الشرعي
﴿ فائدة ﴾ قال الراغب (ثم) اشارة الى المتبعد من المكان وهناك للمتقرب وهما ظرفان في

صريح كلام الشارح ان المشار اليه هو ان الحكم خطاب الله لاتعريفه بانه خطاب الله ولا خفاء في أن كون الحكم هو خطاب الله المذكور مما يحمل على قولنا أي اعتقادنا أن لاحكم الا الله تعالى ويوجبه اذ انتفاء الحكم عن ما عدا الله لازم لكون الحكم خطاب الله واعتقاد الملزوم مما يحمل على اعتقاد اللازم على ان تعريف الحكم بأنه خطاب الله مما يحمل من اعتقد مطابقته للواقع على ما ذكر أيضا الى أن قال فقد ظهر ان ما اقتضته العبارة على هذا في غاية السداد من هذه الجهة التي اقتصر عليها الكمال ثم استدرك على الموضوع في ذاته بأن التعريف ليس للحكم على الاطلاق بل لنوع مخصوص منه وهو التكليفي المتعارف عند الاصوليين بالاثبات والنفي وحينئذ فالذي تضمنه التعريف انما هو ان الحكم المخصوص هو خطاب الله المذكور لا ان الحكم على الاطلاق هو ذلك ومعلوم ان كون المخصوص ما ذكر لايحمل على اعتقاد ان لاحكم على الاطلاق الا الله كما أفاده اطلاق النفي واستعماله فيه الصيغة التي هي نص في نفي الجنس وهي لا مع بناء اسمها في قوله لاحكم الا الله فان انتفاء الحكم على الاطلاق عن ماعدا الله ليس لازما لكون الحكم المخصوص خطاب الله كما لايخفى وهذا كما يتوجه على التقرير الاول يتوجه على المعنى الذي قاله الكمال انه مقصود المصنف اذ لا نعلم من تعريف الحكم المخصوص بانه خطاب الله انا نقول بنفي الحكم على الاطلاق عن ماسوى الله الا ان يقال ليس المقصود سلب الحكم على الاطلاق عن ماسواه تعالى بل سلب الحكم المخصوص وهو المعرف أو يقال لاقائل بالفرق بين حكم وحكم مما وقع فيه النزاع فاذا اختص به هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به تعالى أو يقال ليس المراد ان ما تضمنه التعريف بمجرده منشأ العلم بذلك القول بل المراد انه له مدخلا في حصول ذلك العلم فان الظاهر من اضافة هذا النوع اليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافاً اليه تعالى لانه اللائق بجنابه تعالى الى آخر ماقال مما اعترف في آخره انه كله من التكلف الذي لايخفى اه ومن الذي يعقل ان الظاهر من اضافة نوع مخصوص دون غيره اضافة المطلق بل المعقول ان الظاهر خلافه وكل هذه التكلفات انما ارتكبها بعض الاشاعرة توجيها لقولهم ان هناك حكما متعارفا عند الاصوليين بالاثبات تارة والنفي أخرى وعرفوه بانه الخطاب الى آخر التعريف المتقدم فتوجهت عليهم اعتراضات كثيرة

منها ما أورده صدر الشريعة من ان الحكم المصطلح هو ماثبت بالخطاب لا نفس الخطاب ومنها ماأورده المعتزلة من ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول

الاصل وقوله تعالى ﴿ وإذا رأيت ثم ﴾ فهو فى موضع المفعول انتهى وقوله ان هناك للمتقرب خلاف المشهور وقوله انها فى الآية مفعول مردود لانه ظرف لا يتصرف

بعد العدم كقولنا حلت المرأة بالنكاح بعد ان كانت حراما وحرمت بالطلاق بعد ان كانت حلالا وهكذا وأجاب البعض تارة بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ان لم يكن متعلقاً وليس معنى قولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق ان الحكم معلل بالنكاح والطلاق تأثيرا فيه حتى يلزم تعليل القديم بالحادث وان يكون مؤثرا فيه بل معناه كون الحادث أمارة عليه وتارة بأن المراد من الخطاب ما ثبت بالخطاب وسلموا ان الحكم بهذا المعنى حادث وتارة بان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما وان اطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح والحكم بمعنى الايجاب والتحريم ونحوها هو نفس الخطاب فالايجاب هو نفس افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية لان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا والى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وقد ردوا كل ذلك عليهم أولا بانه استعمال للفظ فى غير معناه المتعارف وبان الحقيقة العرفية فى الحكم عند الفقهاء هو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره وقصد الاصولى من علمه هو بيان القواعد التى توصل الى استنباط ذلك الحكم والايجاب والوجوب متغايران بالذات لان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وهما متباينان فكيف يتحدان والحكم الثابت بالخطاب حادث بيقين فلا داعى للعدول عنه الى ما يوجب التعسف والقول بان الحادث هو التعلق وان العلل الشرعية أمارات وتكلف ان المراد بالخطاب ما يقع به التخاطب وهو الكلام النفسى الأزلى فمن ذهب الى أن الكلام فى الأزل يسمى خطابا فسر الخطاب بما قدمنا ومن ذهب الى غير ذلك فسره بغير ذلك قال المرجانى فى حواشيه على التوضيح وكل هذا لهو الحديث وفضول الكلام لا ترتضيه الشريعة ولا يثبت عليه قدم الاسلام والكلام النفسى ليس مما يقع به التخاطب ويتصور توجيهه للافهام والبحث عنه لا يتعلق به الغرض الاصولى ولا يناسب المقام اه ومما اعترضوا به على هذا التعريف انه غير جامع لخروج الاحكام الوضعية وأجابوا عن ذلك مفترقين فمنهم من منع كونها أحكاما كالمصنف ومنهم من التزم بانها أحكام وهى داخلة فى التعريف ومنهم من التزم انها أحكام وغير داخلة فزاد لها قيد او الوضع ومع ذلك لا زال التعريف غير جامع لخروج منه الاحكام الوضعية المتعلقة بغير فعل المكلف كما قال المحقق الجلال وبناء على ذلك كله لم يتم للمصنف تفريع ما فرعه على ان الحكم هو الخطاب المذكور أو على تعريفه بما ذكر من انه لا حكم الا الله ولا حكم قبل الشرع لان المفرع عليه لا يشمل الاحكام

الوضعية جميعها على رأى المصنف لانها ليست باحكام عنده أولا يشمل بعضها وهو ماتعلقه غير فعل المكلف فيكون المفرع عليه كذلك فمحاولة نفى الحكم على الاطلاق قبل الشرع بناء على رأى أولئك البعض مما لا يمكن الوصول اليه بسهولة ولو سلكوا طريق المحققين من الاشاعرة والماتريدية من ان الحكم هو ماثبت بالخطاب اللفظى الذى لا يكون الا عند البعثة لشمل كل الاحكام تكليفية كانت أو وضعية متعلقة بفعل المكلف أو بفعل غيره واتضح انتفاء كل حكم قبل ورود هذا الخطاب اللفظى وتفرع عليه بكل وضوح ان لاحكم الا لله بمعنى لاحكم الا بخطاب الله ولا حكم قبل الشرع أى قبل البعثة لأحد من الرسل فان قلت ان الحنفية يقولون ان العقل يستقل بدرك بعض الاحكام الشرعية قلت نعم ولكن الحق ان المذهب المنصور عندهم ان العقل وان استقل يدرك بعض أحكام الشرع لكن ورود الشرع لابد منه فى شرعية الحكم ولزوم التكليف فتدبر واما ماقاله ابن قاسم من ان المقصود من هذا النفى التمهيد لخلاف المعتزلة فى حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار اليه الشارح بقوله فلا حكم للعقل بشىء مما سيأتى عن المعتزلة اه فهو حق وأما قوله وحينئذ ففيه نظر و بينه بوجهين الاول ان الحاكم هو الله اتفاقا خلافا لما يوهمه ظاهر قول المصنف تفريعا ومن ثم لاحكم الا لله وقد قدمنا لك مثل هذا الاعتراض عن الولى العراقى ويدفعه ان المراد لاحكم الا لخطاب الله أى منه الثانى ان غاية مايتفرع على ماسبق بعد العناية والتكلف نفى الحكم مطلقا تكليفيا أو وضعيا لكن المصنف ذكر أمراً آخر خارجا عنهما بقوله وبمعنى الذم عاجلا الخ لان ترتب الذم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة ولا من أحكام الوضع ثم وجه كلام المصنف بأن مراده مجرد دفع التوهم لاترتب ماذكره على ماقبله وأبقى الاشكال على الشارح فى حمله كلام المصنف على ان مراده الترتب ثم أجاب عن الاول بأنه يكفى فى التمهيد والرد الاشارة اليهما بما أريد من العبارة وان لم يكن مفهوما منها وان المراد من قوله لاحكم الا لله اثبات الحكم لله تعالى وحده حسبا أراد لابحسب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم نفى حكم العقل بمعنى ادراكه لان المعتزلة بنوا قولهم بذلك على ان حكم الله تابع للمصالح والمفاسد المدركين بالعقل ونقل كلام السيد ان المعتزلة ذهبت الى أن الافعال فى ذاتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح الى آخر ماقاله فى الجواب عن الاول مما هو ظاهر فى التكلف والتعسف فانه لامعنى لان يبنى التمهيد على ما أريد من العبارة وان لم يكن مفهوما منها وهذا هو أساس الجواب وما بعده مبنى على تسليمه وهو كما ترى وأجاب عن الثانى بانه اذا فهم عدم ادراك العقل لاحكام التكليف والوضع فهم عدم ادراكه لما يترتب عليها من ترتب

﴿هنا تفرد البدر الساطع و يجتمع مع الزركشى عند نمرة ١٢٨﴾

ماذكر لانه اذا انتفى ادراك وجوب هذا الفعل مثلا انتفى انه يذم ويعاقب بتركه فليتأمل وعلى هذا فلا اشكال على واحد من المتن والشرح الى أن قال ويجوز أن يريد بقوله لاحكم الا لله انه لايدرك الحكم الا من جهته اى بواسطة مايبنه على يد الرسل يناسب هذا المعنى قول الشارح فى شرح قول المصنف الاتى شرعى أى لايؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به فحمل حكم الشرع فى محل النزاع على الادراك به فينبغى أن يكون فى التمهيد بهذا المعنى أيضا وعلى هذا فلا اشكال فى صحة التمهيد والتفريع ثم قال واذا علمت ماقررناه فى هذا المحل علمت ان الكمال بمعزل عن ايضاحه وان ما أشار اليه بقوله السابق وعبارة الشرح غير وافية بايضاح هذا المحل من انه هو وفى بايضاحه لم يصادف محلا اه

وأقول ان قول ابن قاسم لكن المصنف ذكر أمراً آخر خارجا عنهما بقوله وبمعنى الذم عاجلا الخ لان ترتب الذم والعقاب الخ غير صحيح لما يأتى ان هذا هو معنى الحسن والقبح الذى هو الاحكام التكليفية الخمسة ونقول انه شرعى والمعتزلة يقولون انه عقلى فلا يصح قوله وليس واحدا من الاحكام الخمسة نعم هو ليس واحدا من أحكام الوضع فاعرف ذلك

وبعد أن نقل العطار عبارة الكمال المتقدمة قال ومراده ان مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بما ذكرنا نقول الخ فوجه كلام المصنف بالحمل على العلم أى ظهر من ذلك التعريف وعلم هذا القول لا ان تعريف الحكم بأنه خطاب الله أصل لهذا القول بل الامر بالعكس كيف وصحة ذلك التعريف متوقفة على ثبوت هذا الحصر حتى لو ثبت حكم لغير الله لم يصح التعريف بكون الحكم خطاب الله تعالى والمحشى فهم ان انكار الكمال من جهة التصور بأن التصور المستفاد بالتعريف لايصلح أن يكون سببا للحكم فقال ليس العلة التعريف الذى هو التصور بل التصديق الضمنى الذى يلزم من التعريف ثم رد على ذلك بما حاصله بأن اقول بأن لاحكم الا لله يتوقف عليه كل من التصور المستفاد بالتعريف والتصديق اللازم له لان تعريف الحكم بأنه خطاب الله يشتمل على انه كذلك وانه مخصوص بالله وكلاهما مفرع على ان لاحكم الا لله فكيف تجعل معرفة الحكم تصورا أو تصديقا أصلا يتفرع عليه ذلك بل الامر بالعكس ثم ساق كلام ابن قاسم الاول بأن الذى تضمنه التعريف السابق ان الحكم التكليفى خطاب الله لامطلق الحكم الى آخر ماسبق نقله وبعد أن لخصه قال ثم بعد هذا يقال ان السؤال ساقط من أصله بعد أن عرفت تأويل الكمال كلام المصنف اه * وأقول ان تأويل الكمال لكلام المصنف هو فى المعنى متحد مع قول ابن قاسم آخرا ويجوز أن يريد بقوله لاحكم الا لله انه لايدرك الى آخر ماتقدم غاية مافيه ان الكمال قال وانما مقصود المصنف أن يعلم الحكم الخ وابن قاسم قال انه أى لايدرك الا

من جهته وقد وجه العطار بناء عليه كلام المصنف بالحمل على العلم وقال أى ظهر من ذلك التعريف وعلم هذا القول الى آخر ما تقدم ومع ذلك فقد اعترض عليه بقوله و يرد عليه ان قولنا لاحكم الا لله مما يتوقف عليه معرفة ان الحكم خطاب الله الخ ولم يجب عن هذا الاعتراض و بعد هذا كله فقد علمت انه بعد التكلفات والتعسفات التى ارتكبت لصحة تفريع ما فرعه المصنف على التعريف لا يزال التفريع غير صحيح لانه لا يسمى خطاب الوضع حكما شرعيا فلم يدخل على رأيه فى المفرع ولا فى المفرع عليه ولذلك قال شيخنا فيما كتبه على قول البنانى فيه ان يقال الخ هذا مبنى على ما زعموا من ان المصنف يقول بان متعلق خطاب الوضع حكم وانه يسمى حكما وقد عرفت حقيقة الحال فهو كلام ساقط اه وان هذه طريقة لبعض الاشاعرة وهى معترضة والمحققون على خلافها فارجع الى ما قدمناه لك تسترح من هذه التكلفات ومن هذا تعلم أيضا ان ما كتبه شيخنا رحمه الله على قول الشرح نقول حيث قال أى نعتقد أى من أجل ان الحكم خطاب الله المفيد انه لا مثبت له الا الله دون شئ آخر وانه لا يدرك الا بسبب ورود الخطاب به نعتقد انه لاحكم الا لله أى الحكم الكائن بعد التعلقين المتقدم اعتبارهما فى الحكم فلا يثبته غيره ولا يدركه العقل بدون خطابه فالاشاعرة خالفوا المعتزلة فى أمرين الأول ان المثبت للحكم هو الخطاب دون ذات الشئ أو صفته والثانى أن العقل لا يدركه بدون خطاب الشارع اه لا يدفع السؤال بان المفرع عليه هو ان الحكم التكليفى هو الخطاب المأخوذ فى مفهومه التعلقان لا مطلق الحكم الشامل للوضعى فيكون المفرع أيضا هو ان لاحكم الا لله بهذا المعنى ولا محيص عن التكلفات التى ارتكبها ابن قاسم وان كانت لا تجدى كما علمت فتدبر * وكتب ابن قاسم على قول الجلال مما سيأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح فقال قال شيخنا الشهاب حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما بمعنيين أحدهما كون الفعل قد أمر بالثناء على فاعله أوذمه الثانى كونه لاحرج فى فعله ومقابله وقد مشى فى المتن على ما يلائم الاول حيث قال و بمعنى ترتب الذم الخ وفيما سيأتى على ما يلائم الثانى حيث قال والحسن المأذون الخ واعلم انه لا يخرج الفعل عندهم أعنى المعتزلة عن الحسن والقبح بهذين المعنيين الا ان المصنف لما اقتصر من محل الخلاف على ما يقرب من المعنى الأول وكان المكروه والمباح وفعل غير المكلف بالنظر اليه ليس حسنا ولا قبيحا ومع ذلك يحكم العقل فيه عندهم ساغ للشارح ان يعبر بالبعض نظرا لما اقتصر عليه المصنف وان كان ترك التقييد أشمل نظرا للمعنيين معا اه وقضيته ان محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفى لأن فعل غير المكلف لا يتعلق به حكم تكليفى وعبارة العضد ان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية لا ذاتية ﴿ الأول ﴾ موافقة الغرض ومخالفته ﴿ الثانى ﴾ ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو الذم له ﴿ الثالث ﴾ ما لا حرج فى فعله وما فيه حرج قال

والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير اه قال المولى سعد الدين ثم انه لم يبين ان اى هذه المعانى محل النزاع والظاهر انه المعنيان الاخيران كما ذكره بعض الشارحين وانما اقتصر فى المواقف على الثانى لانه لم يذكر التفسير الثالث ولان معنى الحرج استحقاق الذم فى حكم الشارع فاستويا اه وقضيته ماذكر أيضا * وأقول سيأتى ان شاء الله تعالى ان العضد اراد بالمعنى الثالث المعنى الذى عبر عنه فى المواقف كغيره فى غيرها بصفة الكمال والنقص فيكون عقليا اتفاقا فيكون النزاع فى الثانى فقط واقتصاره فى المواقف على الثانى لهذا لا لانه لم يذكر المعنى الثالث بل هو مذكور فيها غالبة انه عبر عنه بما ذكر فتدبر و يبقى الكلام فيما لا يتعلق بالفعل مطلقا من الاحكام الوضعية ككون الزوال سببا لوجوب الظهر على ماتقدم تحقيقه ولا يبعد انه من محل النزاع أيضا وفسر الكمال ماسيأتى بقوله أى من ترتب المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب أجلا على الفعل ومن وجوب شكر المنعم عقلا عندهم ومن الحظر والاباحة والوقف عنهما لهم فيما قبل ورود الشرع قال و يعبر عن بعض ذلك وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل بالحسن والقبح العقليين فقوله المعبر عن بعضه نعت لما فى قوله مماسيأتى اه فبين بذلك انقسام ما سيأتى الى مايعبر عنه بالحسن والقبح وهو ترتب المدح أوالذم والثواب أوالعقاب على الفعل والى مالا يعبر عنه بذلك كوجوب شكر المنعم والحظر والاباحة هذامقتضى صنيعه وظاهره ان المراد التعبير فى لسان القوم و يردعليه أن كلا من الوجوب والاباحة وغيرهما عبروا عنه بالحسن وان الحرمة عبروا عنها بالقبح والصواب ان المراد التعبير فى كلام المصنف حيث ذكر محل النزاع لامطلقا فكان الصواب ان يبدل قوله و يعبر عن بعض ذلك بقوله وعبر أى المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محل النزاع فتأمل اه * وجرى العطار فيما كتبه على موافقة الكمال معرضا عن اعتراض ابن قاسم لما انه يمكن حمل قول الكمال و يعبر الخ أى من جانب المصنف والخطب سهل وقال وهل محل النزاع الحكم التكليفى فقط أو يعم التكليفى والوضعى قضية كلام العضد والشهاب العموم اه وأنت اذا تأملت ماسبق من الاعتراض على المصنف من ان المفرع عليه خاص بالتكليفى فيلزم ان يكون المفرع كذلك مع ان اللازم ان يكون لاحكم الا لله مطلقا تعلم ان لا شبهة فى ان محل النزاع هو العموم وما بينه الحواشى على وجه ماذكر فيما يتعلق بقول المصنف (ومن ثم لاحكم الالله) وقال شيخنا رحمه الله نقلا عن عبد الحكيم فى حاشية المقدمات ذكر بعض الافاضل انه ليس المراد بكون الحسن عقليا عند المعتزلة أنه يدركه العقل لامن قبل الشرع والا لما صح تقسيمه الى الثلاثة عندهم أى الواجب والمندوب والمباح بل المراد بالعقلى مقابل الشرعى أعنى ما كان ثابتا فى نفسه مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه ولعل تفسيره العقلى بما ثبت فى نفسه لعلاقة ان العقل لايدرك الا الامور

الثابتة وحينئذ يكون معنى ما ثبت فى نفسه مع قطع النظر عن الامر والنهي على وفق قول صاحب التوضيح الحسن والقبح عند أهل السنة من موجبات الامر والنهي بمعنى انهما ثبتا بالامر والنهي اه فمعنى كونه عقليا انه أمر ثابت فى نفسه أى بقطع النظر عن أمر الشارع ونهيه بان يكون ثابتا بجهة ذاتية أو عرضية والعقل يدرك تلك الجهة فيدركه بواسطة ادراكه اياها وان كان بواسطة ادراكه به من تلك الجهة يدركه من جهة الشارع بناء على ان أحكامه تابعة للمصلحة والمفسدة فظهر بهذا ان ذلك المدرك له اعتباران فمن جهة ادراكه علة الحكم عقلى ومن جهة تعلق خطاب الشرع به الحكم به شرعى فمعنى نفى حكم العقل بالحسن والقبح نفى ادراكه حسنا وقبحا ثابتين بقطع النظر عن حكم الشرع بان يكون المثبت لهما بهذا الاعتبار هو الجهة الذاتية أو العرضية التى يتبعها حكم الشرع وحينئذ فلا شبهة فى استقامة تفرع عدم حكم العقل بهذا المعنى على ان الحكم خطاب الله بذلك المعنى المتقدم اذ المنفى هنا هو الامر ان المثبتان هناك اللذان خالف فيهما الاشاعرة المعتزلة فليتأمل اه ولا يخفى ان هذا الكلام لا يجدى فى ان نفى الحكم الوضعى لا يتفرع على ان الحكم خطاب الله بذلك المعنى المتقدم * ثم قال رحمه الله ثم اعلم انه لا بد لك ان تطلع على حقيقة الحال ليزول عنك الاشكال فنقول قال السيد فى حاشية العضد اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى ان الافعال فى ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشارع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا يتعلق بفعله أو تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه الامور أعنى الوجوب واخواته ثابتة للافعال فى ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله أيضا لا بالقياس الى العباد بل بالقياس الى الخالق أيضا ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه وذهبوا الى ان أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلاة وحرمة الزنا ثابتان بأنفسهما لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفان عنهما واذا قاسوا الافعال الى المكلفين زادوا فى تعريف القبح استحقاق العقاب آجلا وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونحوهما فى تعريف الحسن وذهبت الاشاعرة الى ان الافعال لا حسن لها ولا قبح بهذا المعنى بل قبحها كونها منهيا عنها شرعا وحسنها بخلافه وليس لها فى نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلب القضية لانقلب الحسن قبحا وعكسه اه

وقوله زادوا فى تعريف القبيح الخ أى وتركوا المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب بأصولهم كما سينبه عليه الشارح ومعنى قياس الافعال الى المكلفين نسبتها الى من كان بالفعل ولو قبل الشرع فان التكليف لا يتوقف عليه عندهم اذا عرفت هذا عرفت ان لقول بالحسن والقبح تتفرع عليه الاحكام الخمسة اما بالوجود أو بالامتناع فيما يدرك فيه جهة حسن أو قبح و يتفرع عليه الحظر أو الاباحة أو الوقف فيما لا يدرك فيه ذلك بالنظر للدليل العام كما سيأتى بيانه فالمقام الاول أعنى قوله ومن ثم فى نفى وجود الجهة والادراك للحسن والقبح بسبب ادراكها والمقام الثانى أعنى قوله ولا حكم قبل الشرع فى نفى ما يتفرع على وجود الجهة والادراك بسببها و بيان ذلك انه لما كان الحكم خطاب الله كان الحاكم هو الله فهو المؤثر لا تلك الجهة حتى يكون حكمه تابعا لها فلذا فرع قوله والحسن والقبح شرعى على ذلك وألحق به مسئلة وجوب شكر المنعم لأنها مبنية على التنزل عن ابطال قاعدة الحسن والقبح فقال لو تنزلنا عنه لكان واجبا بالشرع أيضا اذ لا جهة هناك يترتب عليها ثبوت الحكم وسيأتى بيانه ولما كان خطاب الله الذى هو الحكم معتبرا فيه التعلقان فرع على ذلك نفيه قبل الشرع لعدم التعلق التنجيزى وهو بعينه ابطال لما يتفرع على القول بادراك جهة الحسن والقبح وهو وجود الحكم قبل الشرع ولذا قابله به و بهذا ظهر ان ترتيب المتن فى غاية الحسن وانه لا تكرار لقوله وحكمت المعتزلة الخ مع قوله والحسن والقبح فالثانى فى بيان وجود الجهة والادراك بسببها والاول فيما يتفرع على ذلك وهو ثبوت الأحكام كأنه قيل لما ثبتت الجهة قبل الشرع التى بسببها يدرك حسن الفعل أوقبحه عند الله ثبت الحكم قبل الشرع أيضا اذ مداره على وجود الحسن أو القبح فى الفعل أو الترك مع ضميمة تدرك بالعقل وهى أنه ان اجتمع فيه حسن وقبح بان ترتب على فعله مدح وثواب وعلى تركه ذم وعقاب كان واجبا أو عكسه كان حراما وان اجتمع فى فعله مدح وثواب ولم يترتب على تركه شئ كان مندوبا وهكذا الى آخر ما سيأتى وكيف يدعى التكرار والمقام الاول لم يبين فيه ان حقيقة الوجوب أو الحرمة أوغيرهما ماهى بل المبين فيه ان الحسن الذى معناه كذا يدرك بالعقل أما ان هذا الحسن يكون بتمامه حكما واحدا أولا فهذا انما هو فى مقام بيان كيفية تفرع الاحكام كما بيناه فليتأمل حق التأمل والحاصل ان الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل أمر به فحسن ونهي عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به أو قبح فنهي عنه فالامر والنهي اذا ورد كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين فى الفعل لذاته أو لجهاته وطردوا ذلك فى أفعال المكلفين وفعل الله بمعنى انه لا يفعل القبيح وفعله دائما حسن وأما فعل البهائم فقد قيل لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وقيل يوصف كما سيأتى فى أول المسائل وكذلك

فعل الصبي ونحوه كالمجنون كما سيأتى والاشاعرة أنكروا ذلك وأبطلوه بالنسبة لفعل المكلف وغيره لكن لما كان المفرع عليه هنا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف خص المصنف المفرع بفعله ولذلك زاد فى تعريف القبح استحقاق العقاب آجلا وقيد استحقاق الذم بالعاجل ثم ان الاشاعرة تنزلوا مع خصومهم عن ابطال حكم العقل فى مسئلتين ﴿الاولى﴾ شكر المنعم ﴿والثانية﴾ مالا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح فقالوا سلمنا حكم العقل أى ادراكه الحكم من جهة الحسن والقبح العقليين قبل الشرع لكن لا نسلمه فى هاتين المسألتين فلا أثم فى ترك الشكر على من لم تبلغه دعوة نبي لانه لو وجب لوجب لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح والفائدة ليست لله وهو ظاهر ولا للعبد لان منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وأنه مشقة وتعب ناجز ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية والاخروية منتفية لان أمور الاخرة من الغيب الذى لا مجال للعقل فيه ولا حكم فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح وما تمسك به المعتزلة من أنه تصرف فى ملك الغير مدفوع بأن حرمة ذلك التصرف عقلا انما هى فيمن يلحقه ضرر والله تعالى عن ذلك وكأن المصنف رحمه الله لم يرض بالتنزل فى مسألة مالا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح لأن عدم قضائه للخصوص لا ينافى قضاءه لعموم الدليل بناء على ادراك الجهة العامة كما سيأتى فلم يذكرها على وجه التنزل بل ذكرها فى المفرع على مذهبهم الذى أبطله ثم ان المعتزلة لم يقولوا أن العقل يطلع على تفاصيل تلك الأحكام الثابتة للاشياء بل قالوا ان العقل يحكم بذلك اجمالا وقد يطلع على تفاصيلها اما بالضرورة أو النظر هذا هو القدر اللائق هنا فان أردت تفاصيل تلك المقدمات فعليك بالعضد وشرحى المواقف والمقاصد ومقدمات التلويح اه وبهذا اندفع ماقيل ان كون الحاكم هو الله وحده محل اتفاق فلا وجه للرد على المعتزلة بقوله (ومن ثم لا حكم الا لله) وذلك لان المؤثر فى الحكم عندهم كما عرفت هو ذات الشئ أو صفته الذاتية أو العرضية وحكم الشرع تابع لتأثير ذلك المؤثر كما تقدم نقله وبذلك صح التمهيد ومن ذلك أيضاً نعلم صحة ماقدمناه لك من اندفاع ماقاله ابن قاسم من ان المصنف ذكر فى موضع النزاع أمرا آخر بقوله وبمعنى ترتب الذم عاجلا الخ خارجا عنهما لان ترتب الذم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة الخ لما علمت من كلام السيد ان القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب الى آخر ماسبق من انهم اذا قاسوا الافعال الى المكلفين أى نسبوها اليهم زادوا فى تعريف القبح استحقاق العقاب آجلا وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونحوهما فى تعريف الحسن وأن الاشاعرة ذهبوا الى أن الافعال لا حسن لها ولا قبح بهذا المعنى بل قبحها كونها منهيا عنها الى آخر ماسبق فكيف يقال بعد هذا ان ماذكره المصنف لا يتفرع

على ان الحكم خطاب الله الخ وانه ليس من الاحكام الخمسة وأما قول ابن قاسم ويجوز أن يريد بقوله لاحكم الا لله أى لايدرك الحكم الا من جهته أى بواسطة ماينه على يدالرسل يناسب هذا معنى قول الشارح فى شرح قول المصنف الآتى شرعى الى آخر ماسبق عنه ونقله البنانى وجعله جوابا باختيار الشق الثانى من شقي الاعتراض فقال وقد يجاب باختيار الشق الثانى وهو ان المراد الى أن قال ويدل لهـذا قول الشارح فى شرح قول المصنف الخ ففيه ان قول الشارح أى لا يؤخذ الا من الشرع يدل على انه لايؤخذ الا من ذلك بناء على ان المؤثر فيه هو المخاطب فلا يدرك الا بخطابه وليس المؤثر جهة ذاتية أوعرضية حتى يدركه العقل بادراكها فهو بيان للمسالتين الواقع فيهما الخلاف ﴿الاولى﴾ مسألة وجود الجهة وادراك الحسن والقبح بادراكها هم يثبتون ذلك والاشاعرة ينفونه ﴿الثانية﴾ مايتفرع على وجود الجهة وادراك الحسن والقبح بسببها فهم لما أثبتوا الجهة والادراك بسببها اثبتوا ماتفرع على ذلك من ثبوت الحكم قبل الشرع والاشاعرة لما نفوا الجهة والادراك بسببهـا وقالوا ان المثبت للحكم هو الشارع بخطابه نفوا ما أثبته المعتزلة وقالوا لاحكم قبل الشرع فهـذا هو معنى كلام الشارح فى شرح قول المصنف الاتى شرعى لاماقالوا كذا يؤخذ مما كتبه شيخنا رحمه الله

وأقول قد اعتمد شيخنا فيما قال كما قال على مافى المواقف وشرح المختصر للعضد وعلى مافى التوضيح والتلويح وعبد الحكيم فى مواضع من أن المؤثر فى الحكم عندهم هو ذات الشيء أو صفته الذاتية أو العرضية وانهـم لا يوافقوننا على أن لا حكم الا من الله ولا حاكم سواه. وما اعتمد عليه قد رده فى مسلم الثبوت وشراحه فقال فى المسلم وشرحه فواتح الرحموت للعلامة عبد العلى محمـد بن نظام الدين لاحكم الا من الله باجماع الامة لا كما فى كتب بعض المشايخ ان هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فانه مما لايجترئ عليه أحد ممن يدعى الاسلام بل انما يقولون ان العقل معرف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع أم لا وهـذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضاً اهـ ٭ وقال فى شرحـه كشف المبهم مما فى المسلم للمولوى محمد بشير الدين القنوجى لاحاكم سوى الله تعالى باجماع الامة كما نص عليـه الاسنوى فى شرح المنهاج وابن الهمام فى التحرير وأقره ابن أمير حاج فى التقرير لاعنـدنا أى عند أهل السنة والجماعـة فقط كما فى كتب بعض المشايخ مثـل أصول البزدوى والتوضيح وشرح المختصر العضدى وغيرها زعماً منهم أن العقل حاكم عند المعتزلة والحق ان المعتزلة لايقولون ان العقل حاكم بل يقولون بكونه معرفا لبعض الاحكام الالهيـة سواء ورد به الشرع أم لا اهـ ٭

وقال فى شرحه للمولوى محمد عبد الحق الخيرابادى لاحكم الا من الله تعالى ٭ هذا مأخوذ من قوله تعالى ﴿ان الحكم الا لله﴾ فلاحاكم الا الله تعالى والتفصيل ان المراد بالحكم عند

أهل الشرع حكم التكليف وهو اما خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً أو أثر ذلك الخطاب من الوجوب والحرمة وغيرهما أو اعتبار الشارع الفعل أو الكف فى ذمة العبد فلا بد من التجريد حتى يكون الحكم عبارة عن مطلق الخطاب ويكون معناه لاخطاب الا من الله تعالى وقال بعض المشايخ ان الحاكم عند المعتزلة هو العقل وهذا وان كان لايجترئ عليه المسلم كما أفاده بعض الاعاظم لكن المعتزلة لما اجترؤا على الشرك فى خلقه فلا يبعد عنهم أن يجترؤا على الشرك فى حكمه ويمكن أن يراد بالحكم حكم الايجاد والتكوين وهو الخلق فعند أهل الحق لاحكم بهذا المعنى الا من الله تعالى بخلاف المعتزلة فانهم خالفوا أهل الحق فى أفعال العباد ويمكن أن يراد حكم القضاء والقدر فالمعنى لاحكم الا لله تعالى فانه قضى وقدر كل حكم فى علمه القديم فصح نفى جنس الحكم عن غير الله تعالى وحكم بعض الكفار والظالمين وان كان مخالفاً لحكم الشرع لكنه موافق لحكم القضاء والقدر والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية من العباد فالعباد حاكمة فى أفعالهم عندهم ويمكن أن يراد بالحكم حكم الآخرة وهو مختص به تعالى عند الكل كما يختص الملك به فى اليوم الآخر لقوله تعالى ﴿ لمن الملك اليوم ﴾ ولا يتصور خلاف احد من أمة الاجابة فى اختصاص هذا الحكم بالله ه‍ ولا شك ان هذه الاحتمالات انما هى فى المراد من قوله تعالى ﴿ ان الحكم الا لله ﴾ لافى قول الاصولى لاحكم الا لله على رأى أهل السنة فذكرها فى هذا المقام توسيع فى دائرة الكلام ولكن المراد هنا بيقين انما هو الحكم الشرعى بجميع معانيه كما ان مانسبه للمعتزلة من أنهم اجترؤا على الشرك فى الخلق وانهم خالفوا أهل الحق فى أفعال العباد الاختيارية ليس بصحيح بل جميع أمة الاجابة يجمعون على ان لا ايجاد ولا تكوين ولا تأثير الا من الله واجب الوجود وانه لاتأثير لغيره تعالى فى شىء من الآثار ذاتا كان أو فعلا اضطراريا كان أو اختياريا فان ماعدا الواجب سبحانه ممكن والممكن بطبيعته لايمكن عقلا باتفاق العقلاء أن يكون مصدرا لأثر من الآثار ومؤثراً فى شىء من انحاء الوجود كما هو مقتضى الوحدانية فى الايجاد والتكوين المجمع عليها وعلى دليلها من الكل كما ان مانسبه اليهم من أنهم يخالفون أهل الحق فى حكم القضاء والقدر وانهم ينكرون ذلك فى الافعال الاختيارية من العباد ليس بصحيح فليس العباد عندهم حاكمين فى أفعالهم بل جميع أمة الاجابة يجمعون على ان ماعلم الله أنه يكون فلا بد أن يكون وما علم الله انه لايكون فلا يمكن أن يكون فليس فى الامكان أبدع مما كان ﴿ بديع السموات والارض ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين ﴾ كيف وهم يجعلون الارادة هى العلم بما فى الفعل من المصلحة والمفسدة فما علم فيه المصلحة يوجد البتة وبما علم فيه المفسدة لايوجد

حتما ومعنى قولهم قدرة العباد مؤثرة فى أفعالهم الاختيارية انهـا يتوقف عليها التأثير لانها سبب عقلى لا يتخلف عنه مسببه ومتى علم الله أى أراد عندهم أن يوجد فعلا من أفعال العباد الاختيارية بدون توسط قدرة العباد لم تكن اقتداره موصوفة بالسببية ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ وانما كفرهم بعض أئتنا كصاحب المواقف ونسبوا اليهم الشرك فى خلق الافعال وانكار القضاء والقـدر تنفيراً عن مذهبهم كما صرحوا بذلك لما يلزم على جعل التأثير موقوفا عقلا على قدرة العبد من نسـبة التأثير الى العباد وسوء الادب وعلى جعل العلم على وجه ماتقـدم هو الارادة وعلمه أزلى من كون التأثير بطريق الايجاب والاختيار بالمعنى الاعم الذى هو بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لـكنه شاء أى علم فنعل وهـذا هو مذهب الفلاسفة بعينه وان كان أهل الحق قائلين أيضاً بأن تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم وما علم أزلا انه يكون فيما لايزال وجب أن يكون وماعلم أزلا أنه لايكون فيما لايزال استحال أن يكون والوجوب والاستحالة هنا لتعلق العلم لا لذات الممكن كما ان توقف الممكنات عقلا بعضها على بعض كتوقف التأثير فى أفعال العباد الاختيارية على قدرهم لنقص فى الممكنات وعدم قابليتها التأثير الا على هذا النحو لا لعجز فى الواجب وعـدم تمكنه من الايجاد والاعدام بل هو على كل شيء قدير وهو الفعال لما يريد لا اله الا هو خالق كل شيء وان أردت أوسع من هذا فعليك بما كتبنا فى القول المفيد فى علم التوحيد فى هذا المقام فانك تجد فيـه مايشفى عليلك ويطفىء غليلك ويكشف لك الغطاء عن حقائق طالما انسدل عليها سحاب التعصب حتى خفيت على كثير من فحول العقلاء ومن هذا تعلم ان المعتزلة لم يجترؤا على القول بالشرك فى فعله كما لم يجترؤا على القول بالشرك فى حكمه سبحانه لايشرك فى حكمه أحدا *

وكتب شيخنا على قول الشارح المعبر عن بعضه بالحسن والقبح فقال أى فى كلام المصنف وغـيره كالعضد وغيره وغايروا فى مسألة شكر المنعم و مسألة الحظر والاباحـة والتوقف فيما لم يقض فيـه العقل بشيء قبـل ورود الشرع وأفردوها لما عرفت ان الاشـاعرة أبطلوهما بناء على تسليم حكم العقل كما فى العضد وغيره فدخولهما هنا فى الرد لايغنى عن ذكرهما بعـد وقد عرفت صنيع المصنف فى الحظر والاباحة والوقف فتـدبراه يعنى ان المصنف لم يرض بالتنزل فى مسألة مالا يقضى العقل فيـه بحسن ولا قبح قبل الشرع وحكمه الحظر والاباحـة والوقف فلذلك لم يذكرها على وجه التنزل بل ذكرها فى المفرع وهو الحظر والاباحة لما بينه الاستاذ رحمه الله سـابقا وان الاشاعرة ذكروا المسألتين على وجه التنزل ومن قول شيخنا أى فى كلام المصنف الخ يبطل قول ابن قاسم والصواب ان المراد التعبير فى كلام المصـنف الخ لما علمت ان التعبير كما وقع من المصنف وقع من غيره كالعضد وغيره وبما تقـدم من انهـم ذكروا

(والحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال والنقص عقلى و بمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة) الحسن والقبح يطلق بثلاث اعتبارات أحدها

مسألة شكر المنعم ومسألة مالا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح قبل الشرع على وجه التنزل يندفع ما اعترضوا به بأن المعتزلة عبروا عن كل من الوجوب والاباحة وغيرهما بالحسن فكيف يقال المعبر عن بعضه وتكلف الجواب بأن المعبر هو المصنف فقط وما نقلوه عن السيد لايفيد كما أفاده شيخنا رحمه الله ومما أوضحنا لك به كلام شيخنا تعلم منه مافى كلام الحواشي وسنزيدك ايضاحا و بيانا للحقيقة ان شاء الله تعالى

وكتب ابن قاسم على قول الجلال ولما شاركه فى التعبير بهما عنه فنقل اعتراض شيخه الشهاب بأنه يجب حذف عنه وأجاب عنه بالمنع وأطال بما لا طائل تحته فان قول الشهاب لان التعبير بهما عن ذلك البعض لايشاركه فيه غيره اه مبنى على اتحاد مرجع الضميرين فى يشاركه وعنه وهو البعض بدون تأويل وأما مع التأويل الذى ذكره ابن قاسم فلا يرد على ان المتبادر من سوق الكلام ان ضمير عنه يرجع الى مايحكم به العقل وفاقا وهو وان تأخر عنه لفظا لكنه متقدم عليه رتبة لانه فاعل شارك ولا داعى لارجاع الضمير الى البعض وارتكاب التكلفات مع ظهور المراد كذا أفاده العطار ولذلك أعرض عن اعتراض الشهاب وجواب ابن قاسم وعلى كل حال فالقصد كما قال العطار الجواب عما يقال ما الفائدة فى تقسيم الحسن والقبح الى المعانى الثلاثة مع ان النزاع انما وقع فى المعنى الثالث اه

قال المصنف (والحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال والنقص عقلى)

قال الجلال أى يحكم به العقل اتفاقا ومثل للحسن والقبح بالمعنى الاول بحسن الحلو وقبح المر ومثل للحسن والقبح بالمعنى الثانى بحسن العلم وقبح الجهل اه وكتب ابن قاسم على قول المصنف بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته فقال أى ملائمة الشئ الحسن للطبع ومنافرته له فالمصدر مضاف للمفعول والجار والمجرور أعنى بمعنى حال الى آخر ما أطال به من المناقشات اللفظية التى أعرضنا عنها ثم قال واعلم ان ابن الحاجب عبر بموافقة الغرض ومخالفته قال شيخنا العلامة وربما يقال ان بينهما فرقا لان الموافق للغرض ربما لايوافق الطبع والمخالف للغرض ربما يوافق الطبع كما فى دواء المريض اه أى والملائم للطبع ربما خالف الغرض والمنافر للطبع ربما وافق الغرض و بالغرض عبر فى الموقف فقال الثانى ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة اه . قال السيد فى شرحه فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة وما خلا عنهما لايكون شيئاً منهما أى وقد يقال كل من المصلحة والمفسدة قد يوجد مع موافقة الغرض أومخالفته اه وقال العطار فما وافق الطبع فحسن وما نافره

مايلائم الطبع وينافره كانقاذ الغريق واتهام البرئ * والثانى صفة الكمال والنقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وهو بهذين الاعتبارين عقلى بلا خلاف اذ العقل مستقل بادراك الحسن

قبيح وما ليس كذلك لم يكن قبيحا ولا حسنا وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة وما خلا عنهما لايكون شيئا منهما اه وظاهر جعل مافسر به العضد موافقة الغرض ومخالفته تفسيراً لكلام المصنف ان المراد من العبارتين واحد فملائم الطبع أو الغرض هو مافيه مصلحة ومنافر الطبع ومخالف الغرض هو مافيه مفسدة ولذلك قال شيخنا عبر ابن الحاجب بموافقة الغرض ومخالفته * وفى بعض الكتب اشتماله على المصلحة والمفسدة ومآل المعانى الثلاثة واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه ملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع ومخالفه فيه مفسدة له غير ملائم لطبعه وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافرا للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعة الانسانية المائلة الى جلب المنافع ودفع المضار كذا فى عبد الحكيم على المقدمات اه وأقول قد عبر أيضا فى متن المسلم بمعنى ملائمة الغرض الدنياوى * ومنافرته قال شارحه صاحب كشف المبهم كقولنا موافقة السلطان الظالم حسن أى ملائم للغرض الدنياوى ومخالفته قبيحة أى منافرة ومخالفة للغرض الدنياوى وهذا موافق لما نص عليه الآمدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر والقاضى العضد فى شرح المختصر والمواقف والقوشجى فى شرح التجريد والتفتازانى فى شرح المقاصد وذكر ابن الهمام فى التحرير مقامه متعلق المدح والذم فى مجارى العادات وذكر الامام الرازى فى المحصل ونهاية المعقول وغيرهما من كتبه والبيضاوى فى الطوالع والمنهاج والاسنوى فى شرح المنهاج والتاج السبكى فى جمع الجوامع وصدر الشريعة فى التوضيح مقامه ملائمة الطبع ومنافرته لكن كلام القندهارى فى المغتنم يدل على الاتحاد فى المفهوم حيث قال موافقة الغرض أو مخالفته ويعبر عنه بملائمة الطبع ومنافرته اه * وفى كلام الجلبى فى حاشية التلويح مايشعر بالمغايرة

وبالجملة الحسن والقبح بتلك المعانى كلها عقليان كما نصوا عليه اه ومن هذا تعلم أن لافرق بين مغايرة هذه العبارات بعضها للبعض الآخر وبين اتحادها حيث كان الحسن والقبح عقليين على كل حال باتفاق * وكتب ابن قاسم على قول الجلال والمصنف وبمعنى صفة الكمال والنقص الخ فأولا تكلم على الجار والمجرور فى قوله وبمعنى وعلى اضافة معنى الى صفة واضافة صفة الى كمال وانها بيانية وان تعبير المصنف بذلك يوافق تعبير غيره كالسيد فى حواشى العضد حيث قال وقد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان وان فائدة زيادة معنى هو

والقبح منهما فلاحاجة فى ادراكهما الى الشرع * والثالث ما يوجب المدح أو الذم الشرعى عاجلا والثواب أو العقاب آجلا فهو محل النزاع فالمعتزلة قالوا هو عقلى أيضا يستقل العقل بادراكه دون

ماقدمه فى زيادة معنى قبله وفائدة زيادة صفة دفع توهم ان المراد معنى لفظ الكمال والنقص وليس كذلك وان بهذا اندفع اعتراض شيخه العلامة حيث قال والمراد بالصفة المعنى القائم بالغير فحسن العلم مثلا هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال فلو قال و بمعنى كونه صفة كمال كان أوفق بالمعنى المراد وان وجه اندفاعه أن اعتراضه مبنى على ان الصفة فى عبارة المصنف هى المعنى الموصوف بالكمال كالعلم وليس كذلك بل هى نفس الكمال كما تقرر و به يظهر ان المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم كما زعمه الشيخ كما يفهم من قوله والحاصل الخ بل هذا الزعم غلط على المصنف بل انما فسره بكمال العلم مثلا وعبارة المصنف هى عبارة المواقف ونقل عبارتها الموافقة لعبارة المصنف ثم استدرك عليه بما قاله السيد فى شرح المواقف حيث قال فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان اه * وان بينه و بين ماتقدم له فى حواشى العضد تفاوتا فانه فيها جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محصول كلام المصنف على توجيهه لا عن كون الشئ صفة كمال وقال ثانياً ويبقى الكلام فى انه عبارة عن نفس كمال العلم كما اقتضته عبارة المصنف وفاقا لما اقتضته عبارة المواقف وحواشى العضد أو عن كون العلم مثلا صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح المواقف اه وأقول الفرق بين كونه عبارة عن نفس كمال العلم وانه عبارة عن كون العلم صفة كمال انه على الاول يكون الكمال وصفا لنفس العلم فيكون العلم هو الموصوف بالحسن وعلى الثانى يكون العلم أيضاً صفة كمال فهو حسن بمعنى انه نفسه صفة كمال والموصوف هو الذات التى قام بها العلم والمآل واحد فلا حاجة الى هذا التطويل فانه لا معنى لكمال العلم الا انه صفة كمال * وقد عبر فى مسلم الثبوت بقوله لا نزاع فى أن الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان فقال شارحه صاحب كشف المبهم كقولنا العلم حسن أى صفة كمال والجهل قبيح أى صفة نقصان وهذا موافق لما نص عليه الامام فى المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوى فى المنهاج والطوالع والاسنوى فى شرح المنهاج والسبكى فى جمع الجوامع وابن الهمام فى التحرير والقاضى العضد فى المواقف والقوشجى فى شرح التجريد وصدر الشريعة فى التوضيح والتفتازانى فى شرح المقاصد وأمثالهم من عامة الاصوليين والمتكلمين * وذكر الآمدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر والعضد فى شرح المختصر مالا حرج فى فعله وما فيه حرج اه * وبهذا تعلم ان ماذكره الآمدى وابن الحاجب والعضد فى شرح المختصر من أن الحسن والقبح بمعنى مالا حرج فيه وما فيه حرج هو بمعنى تفسيرهما بصفة الكمال والنقص فهو عقلى اتفاقا

الشرع اما لذات الفعل أو لصفة عائدة الى الاحكام أو لوجوه واعتبارات على خلاف لهم وأهل السنة قالوا هو شرعى أى لا يعلم استحقاق المدح أو الذم ولا الثواب أو العقاب شرعا على الفعل الا من

وليس معنى الحرج استحقاق الذم فى حكم الشارع كما فهمه السعد ونقله ابن قاسم فيما قدمناه وبذلك يكون موضع النزاع هو المعنى الذى سيذكره المصنف فقط وهو المعنى الثانى فى كلام العضد فى شرح المختصر * وعلى كل حال فالمعانى للحسن والقبح ثلاثة محل النزاع واحد منها الذى هو ترتب المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا * وقال المولوى محمد عبد الحق فى شرح منهيات المسلم بعد أن ذكر المتن معني الحسن والقبح المذكورين هنا ما نصه لكن هذين المعنيين قد يختلفان بحسب المواضع والاشخاص والاوقات الا ترى ان الاحسان صفة كمال يطيع القلوب ويوافق الاغراض الدنياوية فهو حسن بكلا المعنيين لكن فى بعض المواضع صفة نقصان يفضى الى الفساد وهدم أساس المنافع فبهذا الاعتبار قبيح بكلا المعنيين والاساءة صفة نقصان فهي قبيحة بكلا المعنيين على انها صفة كمال فى بعض المواضع تفضى الى جلب المنافع فبهذا الاعتبار حسن بكلا المعنيين وكقتل زيد مصلحة لاعدائه موافق لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف لمقصودهم وكذا بعض الافعال فى عرف قوم صفة كمال وفى عرف قوم آخرين صفة نقصان ونعم ماقيل * مصالح قوم عند قوم مفاسد * وكأكل الحامض مثلا موافق للطبع وملائم للغرض فى بعض الاوقات وغير موافق فى بعضها وكذا الحال بالنسبة الى الاشخاص * وبالجملة معنى الكمال والنقصان قد يعتبر بحسب التعارف وهو قد يختلف بحسب الاوقات والاقوام وقد لا يختلف كالعلم والجهل والحسن والقبح بهذين المعنيين لا ريب فى كونهما عقليين يدركهما العقل من دون توقف على الشرع اه * وهو ماخوذ من المستصفى للغزالى وهو معنى ماقاله شيخنا من انه ليس المراد بالطبع المزاج بل المعنى ماقاله كماسبق وبهذا أيضاً تعلم انه لا يلزم فى كون الحسن والقبح عقليين أن يكونا كذلك فى كل فعل عند جميع العقلاء بل تارة لا يختلف العقلاء فيهما وتارة يختلفون وان معنى كونهما عقليين اتفاقا ان ادراكهما بهذين المعنيين لا يتوقف على ورود الشرع بل يستبد العقل بادراكهما وان كان بعض العقلاء يدرك بعض الافعال كمالا وبعض العقلاء يدرك ذلك البعض نقصا وكتب ابن قاسم على قول الجلال أى يحكم به العقل فنقل عن شيخه الشهاب ان العقل انما يدرك الكلى نفسه أو الجزئى المجرد عن المواد فان أخذ المضاف والمضاف اليه فى الامثلة الاربعة مفهوما كليا فالحاكم هو العقل بنفسه وان اخذا جزئيين من كل وجه فالمدرك للحلو والمر هو العقل بواسطة الحس المشترك بمعنى الاخذ لذلك بواسطة حاسة الذوق وللعلم والجهل بواسطة آلاته الباطنة أى لانهما من الكيفيات النفسانية فيدركهما العقل بواسطة الوجدانيات النفسية أيضا ولحسن الحلو والعلم

جهة الشرع ومن المحققين من رد هـذا القسم الى الاول وقال انه فى الحقيقة راجع الى الالم واللذة ولهذا سلم الرازى فى آخر عمره ماذكره فى كتابه نهاية العقول ان الحسن والقبح العقليين

وقبح المر والجهل القوى الباطنة المسماة بالواجـدانيات كالوهم فيما ذكر ويصح اطلاق العقلى فى مقابلة الشرعى على حكم الوهم فيما ذكراه مع زيادة * ثم نقل عن المحققين أن المدرك للكليات والجزئيات هى النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسـبة القطع الى السكين أى لان القوى آلات لهـا فينسب الادراك اليها والآلات وسائط فى الادراك لامدركة وهو لايخالف ماقاله الشهاب ثم قال واختلفوا فى أن صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو فى آلاتها فذهب جماعة الى الثانى بناء على ان الصور الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت فى النفس الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها هى المدركة للاشياء الأ أن ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلاتها وذلك لاينافى ارتسام الصورة فيها غاية مافى الباب انها مالم يفتح البصر لم تدرك الجزئى المبصر ولم ترسم فيها صورته واذا فتحه ارتسم فيها صورته وأدركته هذا حاصل الكلام المشهور * وفيه ابحاث فى محله وبه تعلم مافى كلامه من الابهام والاجمال كما ان فى تفرقته بين العلم والجهل و بين حسن الحلو والعلم وقبح المر والجهل حيث جعل الاولين من مدركات العقل بواسطة آلاته الباطنة والآخرين من مدركات القوى الباطنة نظر ومقتضى مانقلنا خلافه ثم نقل عن السيد فى حواشى المطول ان المدرك للكلى ومافى حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل ومدرك الصور المحسوسة هو الحس المشترك ومدرك المعانى هو الوهم اه ولا يخفى ان الادراك تارة ينسب الى النفس الناطقـة لانها هى المدرك الحقيقى وتارة ينسب الى آلاتها الباطنة أو الظاهرة كما ينسب القطع الى القاطع بالسكين تارة و ينسب الى السكين تارة أخرى كما ان الارتسام هنا ليس حقيقيا حتى يقال ان صور الجسمانيات وهى منقسمة لو ارتسمت فى النفس لانقسمت النفس بانقسامها فان الانقسام انما هو فى الماديات الموجودة خارجا بواسطة ماقام بهامن الكموم ومافى النفس أو آلاتها انما هى صور عقلية محضة تمثل تلك الصور المادية وتجعلها منكشفة للنفس ومدركة لها غاية مافى الامر ان العلماء يعبرون عن مثل هـذا بالارتسام تقريبا للافهام ولو ارتسمت الصور الجسمانية فى النفس أو فى آلاتها ارتساما حقيقيا يوجب انقسام محل الارتسام لاقتضى ذلك ان ترتسم بتشخصاتها الخارجية فلو كان المدرك نارا لاحترقت النفس أو آلاتها والواقع انه لاارتسام ولا قيام على وجه الحقيقة لشئ من المدركات كلية كانت أو جزئية مجردة كانت أو منتزعة من الصور المحسوسة لابالنفس ولا بآلاتها وان أردت ان تعرف ذلك فعليك بما بينه العلماء الاختصاصيون فى مثل ذلك ولولا الاطالة وانه مما لايتعلق بالمقصود بالذات

ثابتان فى أفعال العباد اذ كان معناها يؤول الى اللذة والالم

﴿ تنبيهات ﴾ الاول ان المعتزلة لاينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام وانما يقولون

لاوردناه ولكن قد نبهناك اليه لتكون على بصيرة

قال المصنف (وبمعنى ترتب الذم عاجلا والثواب أوالعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة اه)

قال الزركشى والثالث ما يوجب المدح أوالذم الشرعى عاجلا والثواب أو العقاب آجلا فهو محل النزاع فالمعتزلة قالوا هو عقلى أيضا يستقل العقل بادراكه دون الشرع اما لذات الفعل أولصفة عائدة الى الاحكام أو لوجوه واعتبارات على خلاف لهم وأهل السنة قالوا هو شرعى أى لايعلم استحقاق المدح أو الذم ولاالثواب أو العقاب شرعا على الفعل الا من جهة الشرع ومن المحققين من رد هذا القسم الى الاول وقال انه فى الحقيقة راجع الى الالم واللذة ولهذا سلم الرازى فى آخر عمره ماذكره فى كتابه نهاية العقول ان الحسن والقبح العقليين ثابتان فى أفعال العباد اذ كان معناها يؤول الى اللذة والالم ثم ذكر تنبيهات ﴿الاول﴾ ان المعتزلة لاينكرون ان الله هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع أحكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعى والحكم تابع لهما لاعينهما فما كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان أحدها عقلى والاخر شرعى تابع له فبان انهم لا يقولون انه يعنى العقاب والثواب ليس بشرعى أصلا خلافا لما توهمه عبارة المصنف وغيره ﴿الثانى﴾ ما اقتصر عليه المصنف من حكاية قولين هو المشهور وتوسط قوم فقالوا قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو الذى ذكره أسعد بن على الزنجانى من أصحابنا وأبوالخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن أبى حنيفة نصا وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فهنا أمران ﴿أحدها﴾ ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها ﴿والثانى﴾ ان ذلك كاف فى الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا تلازم بين الامرين بدليل ﴿ وما كان ربك مهلك القرى بظلم﴾ أى بقبيح فعلهم ﴿ وأهلها غافلون ﴾ أى لم تأتهم الرسل والشرائع ومثله ﴿ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم ﴾ أى من القبائح ﴿ فيقولوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا ﴾ الثالث انما ذكر المصنف الذم والعقاب وأهمل المدح والثواب لتلازمهما نفيا وأثباتا وخص الذم والعقاب بالذكر لانه على أصول المعتزلة لايتخلف ولا يقبل المزيد بخلاف الاجر والثواب فانه قابل للزيادة فعبر بما يناسب أصول الخصوم ومراده بترتب العقاب نص الشارع عليه وهو لاينافى جواز العفو ولو قال كونه متعلق العقاب لكان أحسن اه ونقله الولى العراقى مختصرا ونقله ابن جماعة مفرقا مختصرا فاعترض على قوله ولو قال كونه متعلق العقاب لكان أحسن

ان العقل يدرك ان الله شرع أحكام الافعال بحسب مايظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعى والحكم الشرعى تابع لهما لاعينهما فما كان حسنا جوزه الشرع وما

بان فيه مسامحة لفظا ومعنى اه ووجهه ان القبح ليس معناه كون الفعل متعلق العقاب بل معناه كون فاعله بحيث يستحق الذم عاجلا والعقاب آجلا والخطب سهل واعترض على مانقله عن بعض المحققين من رد هذا القسم الى الاول بقوله وفى هذا بحث عندى اه ووجهه انه اذا كان المراد من اللذة والالم اللذين قال انهما معنى الحسن والقبح للذى رده الى الاول اللذة والالم فى الدنيا فهو مسلم لكنه غير مراد وان كان المراد اللذة والالم فى الدار الآخرة فلا يسلم ان معناهما يؤول الى القسم الاول الذى هو ملائمة الطبع ومنافرته بعد ما علمت ان ذلك بمعنى ملائمة الغرض الدنياوى ومخالفته مما قدمناه لك واعترض على قوله بخلاف الثواب فانه قابل للزيادة بقوله وفيه بحث من جهة ان الثواب لايتخلف اذالخلف فى الوعد لايجوز اتفاقا والخلاف انما هوفى الخالف فى الوعيد اه ولا يخفى انه غير متجه لان مراد الزركشى المقابلة بين الثواب والعقاب ان الاول يقبل الزيادة دون الثانى فقط لا فى التخلف وعدمه فانهما لا يتخلفان عند المعتزلة بدليل اقتصار الزركشى فى جانب المقابلة على قوله فانه قابل للزيادة ولم يقل فانه يتخلف فاعلم ذلك* والجلال المحلى زاد المدح وعطف الذم فى كلام المصنف على مازاده فرجع عاجلا اليهما وزاد الثواب ليكون العقاب فى كلام المصنف معطوفا على مازاده ويرجع آجلا اليهما ومثل لترتب المدح عاجلا والثواب آجلا بحسن الطاعة ولمقابله بقبح المعصية وفسر قول المصنف شرعى بقوله أى لا يحكم به الا الشرع المبعوث به الرسل أى لايؤخذ الامن ذلك ولايدرك الابه خلافا للمعتزلة فى قولهم انه عقلى أى يحكم به العقل لما فى الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله أى يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقيل العكس ويجىء الشرع مؤكدا لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال الى ان قال وتركه كغيره المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب كما قال باصول المعتزلة فان العقاب عندهم لايتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقبلها وان لم يتخلف أيضا اه وهو مأخوذ من الزركشى وأشار بقوله وان لم يتخلف أيضا الى رد اعتراض ابن جماعة على الزركشى كما أوضحناه من قبل* وكتب ابن قاسم على قول المصنف والجلال وبمعنى ترتب المدح والذم الخ فقال فيه أمور حاصل ﴿الاول﴾ ان اضافة معنى لما بعده بيانية لكنه فى الحقيقة مضاف الى محذوف أى وبمعنى استحقاق ترتب الخ لان اللازم هو استحقاق الترتب لانفس الترتب اذ قد

كان قبيحا منعه فصارعند المعتزلة حكمان * أحدهما عقلي والآخر شرعي تابع له فبان انهم لا يقولون انه يعني العقاب والثواب ليس بشرعي أصلا خلافا لما توهمه عبارة المصنف وغيره (الثاني) ماقتصر

يتخلف وقد يراد بالترتب كونه بحيث يستحق ذلك لا حصول ذلك بالفعل فلا حذف (والثاني) ان عاجلا وآجلا ظرفان للمدح والذم وللثواب والعقاب أو للترتب ان كان بمعنى الحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتب بالمعنى الاخر لتحققهما في الحال مطلقا ونقله العطار ملخصا ونقله البناني ملخصا والثالث ماقاله شيخه العلامة من ان حاصل المصنف ان الحكم بمعنى ترتب المدح أو الذم شرعي لان الحكم هو خطاب الله الخ أي الخطاب التكليفي الطالب أو المحرم أو المخير والحكم بمعنى الترتب المذكور وهو كونه سببا لذلك المدح أو الذم وهذا من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف فيخرج عن سياق كلامه الى ان قال فلو قال بمعنى أمر الله ايانا بالمدح أو الذم الخ لكان من خطاب التكليف * وعبارة ابن الحاجب توافق هذا المعنى الاخير اه ورده بما حاصله انه ليس المراد هنا ان الخطاب ورد بكون شيء سببا للمدح أو الذم بل انه ورد بالمدح أو الذم وان عبارة المواقف تفيد ان محل النزاع هو متعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وان عبارته كعبارة المصنف اه وهذه الامور الثلاثة خصوصاً ما يتعلق باعتراض العلامه والجواب عنه من الغرائب * أما الاول فلانه سواء قدرنا مضافا أو جعلنا الترتب بمعنى الاستحقاق فقد فهموا منه أن المراد استحقاق الترتب الذي هو لازم الحكم بدليل قول ابن قاسم وتبعه غيره لان اللازم هو استحقاق الترتب الخ والثاني مبني على الاول واما اعتراض العلامة فهو ناشيء من عدم الالتفات الى أن الكلام في تفسير الحسن والقبح اللذين هما محل النزاع وأما الجواب عنه فهو وان كان صحيحا حيث جعل عبارة المصنف كعبارة المواقف لكنه يخالف ماقدمه وان المراد بالحسن والقبح استحقاق الترتب الذي هو لازم وليس المراد بهما ورود الامر بالمدح أو الذم كما يقوله الآن وعلى كل حال فان عبارة المصنف هي العبارة التي كاد يطبق عليها الجميع وعلى ان الحسن بمعنى ترتب المدح والثواب والقبح بمعنى ترتب الذم والعقاب ليس الا الاحكام التكليفية الخمسة ولا يفهم منهما خلاف ذلك ولذلك كتب شيخنا رحمه الله على قول المصنف و بمعنى ترتب المدح والذم الى آخره فقال هذا هو المنقسم الى الوجوب وغيره عند الفقهاء والمعتزلة قال السعد في التلويح الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم يرجع الى كونه بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل وعلى قياسه الحرمة وغيرها * وهذا المعنى للوجوب وغيره أثر الايجاب وغيره ان لم نقل بالتغاير الاعتباري وهو ان قلنا به فان قلت الوجوب صفة الواجب وهو الفعل وكذا غيره من الاحكام والترتب صفة المترتب وهو الثواب والمدح أو العقاب والذم أو غيرهما قلت يفهم من ترتب الشيء على الشيء صفة للشيء هي كونه مترتبا عليه

عليه المصنف من حكاية قولين هو المشهور وتوسط قوم فقالوا قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو الذى ذكره أسعد بن على الزنجانى من أصحابنا وأبو الخطاب من الحنابلة

ذلك الشئ فالقوم وان عرفوا الحسن والقبح بالترتب لكنهم تسامحوا اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل مايفهم منه مما هو صفة للفعل أعنى كونه بحيث يترتب عليه ذلك فان دلالة ترتب المدح والثواب أو الذم والعقاب على الفعل على كونه بحيث يترتب عليه ذلك دلالة واضحة لاشبهة فيها وذلك كما قال السيد الشريف فى تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ أو القول هنا كما قال السعد فى ذلك ان معنى ترتب المدح والذم والثواب والعقاب على الشئ هو معنى كون الشئ بحيث يترتب عليه ذلك أى كونه بحيث يستحق فاعله ذلك غاية الامر ان ترتب الشئ على الشئ مركب لايتمكن اشتقاق صفة منه للشئ الا بواسطة أن يقال الفعل مترتب عليه كذا وحينئذ يؤخذ منه صفة اعتبارية هى كونه بحيث يترتب عليه ذلك فايجاب الشارع وتأثير الجهة الذاتية أو العرضية عند المعتزلة هو جعله بحيث يترتب عليه كذا عند الحصول والوجوب الذى هو الاثر هو كونه بحيث يترتب عليه كذا وقال فى التوضيح الثالث كون الشىء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا وهو محل الخلاف وقال السعد معنى كون الشئ متعلق المدح والذم والثواب والعقاب شرعا نص الشارع عليه أو على دليله * قال عبد الحكيم أى نص الشارع على ان الفعل الفلانى ممدوح عليه أو مذموم كما فى قوله تعالى ﴿ فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين ﴾ لمبالغتهم فى الاستنجاء وفى قوله عليه الصلاة والسلام ﴿ من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر ﴾ ونصه على دليل أحدهما كالآيات الدالة على ان فاعل المأمور به مطلقا ممدوح وتاركه مذموم مثل ﴿ ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية ﴾ ﴿ ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الآية ﴾ وانما كانت دلائل على المدح والذم على الفعل الخاص لانها تدل على الكبرى فيحصل بضم الصغرى سهلة الحصول اليها النتيجة مثل هذا مأمور به وكل مأمور به ممدوح فاعله أو مذموم تاركه اه * وهو يفيد ان المراد بالترتب الترتب عند الله فالوجوب كون الفعل مترتبا عليه عند الله كذا لفاعله لكنه يرجع الى قولنا هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله كذا لما عرفت فليتأمل غاية التأمل فلعلك لاتجد هذا التحقيق فى غير هذا التعليق اه وقال فى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت بل النزاع انما هو فى حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه للمتصف به ومقابليهما أى استحقاق ذمه تعالى وعقابه للمتصف به فعند الاشاعرة التابعين لابى الحسن الاشعرى المعتبرين من أهل السنة أيضا شرعى أى بجعله اياه متصفا بهما فقط لاغير من غير حكمة ولا صلوح للفعل فما أمر به الشارع حسن وما نهى عنه

وذكره الحنفية وحكوه عن أبى حنيفة نصا وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فههنا أمران ﴿أحدهما﴾ ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها

قبيح ولو انعكس الامر أى أمر الشارع لانعكس الامر أى أمر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس وعندنا معاشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم أهل السنة والجماعة وعند المعتزلة عقلى أى لايتوقف على الشرع لكن عندنا من متأخرى الماتريدية لا يستلزم هذا الحسن أو القبح حكماً من الله تعالى فى العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذى لا يرجح المرجوح على الراجح فالحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع فما لم يحكم الله تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب ليس هناك حكم أصلا فلا يعاقب من ترك الاحكام فى زمان الفترة ممن لم تبلغهم دعوة رسول أصلا من الرسل ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة فى تعلق التكليف فالكافر الذى لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالايمان أيضا ولا يؤاخذ بكفره فى الآخرة وهذا الرأى بخلافه عند المعتزلة والامامية من الرافضة والكرامية والبراهمة لان كلا من الحسن والقبح عندهم يوجب الحكم من الله تعالى ولو لم يجئ الشرع به فان فرض عدم ارسال الرسل وكانت الافعال بايجاد الله تعالى وجبت الاحكام على حسب مافصل الآن فى الشريعة الحقة اه وقال فى كشف المبهم فى شرح المسلم فالفرق بين مذهب الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة واستحقاق الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم فى فعل العبد ليس موقوفا على أمر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة وموقوف على أمر الله ونهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار البخاريين وغيرهم من الحنفية فانهم كالاشعرى فى عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام فى التحرير هو المختار اه ولعله مختار المصنف اه يعنى صاحب المسلم وقد جزم غيره بأنه مختاره ويدل له قوله ومن ههنا شرطنا بلوغ الدعوة فى التكليف * وقد قال الزركشى كما تقدم وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة والآيات القرآنية وسلامته من الوهن والتناقض وقد نقل فى كشف المبهم عن أبى زيد الدبوسى فى الميزان ان ممن وافق هؤلاء الحنفية أبو العباس القلانسى وأبو اسحاق الاسفرايني والقفال الشاشى والحليمى وغيرهم وذهب الى مذهب الاشاعرة عامة أهل الحديث اه ومن هذا تعلم ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه وذمه تعالى وعقابه اللذين اتفقت عليهما الحنفية والمعتزلة وقالوا انهما عقليان وخالفهم فى ذلك الاشاعرة يغايران الحسن والقبح بالمعنى المذكور أيضا مرادا منهما الحكم الذى ينقسم الى الاحكام التكليفية الخمسة فانهما بالمعنى الاول يدركان بالعقل عند كل من الحنفية والمعتزلة ولكن الحنفية يقولون لايلزم من اتصاف الفعل بهما أن يوصف بالحكم والمعتزلة يقولون يلزم ذلك واما هما بالمعنى الثانى فقد

﴿والثانى﴾ ان ذلك كاف فى الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا تلازم بين الامرين بدليل ﴿وما كان ربك مهلك القرى بظلم﴾ أى بقبيح فعلهم ﴿وأهلها غافلون﴾ أى لم تأتهم الرسل والشرائع

اتفقت الاشاعرة مع هؤلاء الحنفية على أنهما شرعيان لاعقليان وخالف فى ذلك المعتزلة وقالوا هما أيضاً عقليان وكلام المصنف كغيره ممن نقل عنهم شيخنا فى الحسن والقبح بالمعنى الثانى الذى هو الحكم المنقسم الى الوجوب والحرمة وأخواتهما الذى يتفق فيه الحنفية والاشاعرة على انه شرعى وان الحسن والقبح بالمعنى الاول بمعنى صلوح الفعل لان يتعلق به الامر والنهى كما يتضح لك مما يلى فى بيان الحكم الذى هو موضع النزاع بين الحنفية والمعتزلة قال فى فواتح الرحموت واعلم أن المراد بالحكم الذى هو محل النزاع فى هذا المحل هو اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع ان فى ذمته الفعل أو الكف جبراً وهذا لايستدعى خطابا ولا كلاما ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الاالصلوح والاستعداد لوجود الثواب والعقاب وأما انه تعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع اشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا يندفع ان هذا النزاع بيننا و بين المعتزلة غير صحيح فانه ان أريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف يتأتى قول المعتزلة وان أريد كون الفعل مناط الثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى انكاره فحينئذ لا نزاع الا فى اللفظ فمن قال بتعلق الحكم قبل الشرع أراد الثانى ومن نفاه نفاه بمعنى الخطاب فتفكر وانصف اه وقال المولوى محمد عبد الحق فى شرح منهيات المسلم بعد ان نقل الاعتراض والجواب المذكورين وأنت تعلم مافيه اما أولا فلان هذا المعنى للحكم خلاف ماهو المنقول عنهم فكيف يحمل كلامهم عليه واما ثانياً فلانه ان كان فى الفعل استحقاق الثواب أو العقاب فهو حسن أو قبيح فاعتباره فى ذمة العبد للحسن والقبح لايكون جبرا لانه ان كان بلا حسن ولا قبح أو كان مع حسن وقبح لكن يكون اعتبار الشارع الفعل أو عدمه فى ذمة العبد مع قطع النظر عن الحسن والقبح يلزم الحكم بلا سابقة الحكمة والصلوح لان ما وجوده وعدمه مستويان بالنظر الى الحكم ليس سابقا عليه واما ثالثا فلان قوله ان هذا الاعتبار من الشارع لا يستدعى خطابا ولا كلاما ممنوع بل الخطاب النفسى والكلام النفسى عين ذلك الاعتبار وهو قديم وتعلقه حادث بعد الشرع فحال الخطاب والاعتبار واحد وان تغايرا مفهوما وأمارابعاً فلان قوله واما انه يتعلق بحسب هذا الصلوح الخ معناه ان الاعتبار المذكور ليس متعلقا باعتبار ذلك الصلوح والاستعداد لان تعلق اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف لاباعتبار هذا الصلوح والاستعداد ولا يخفى ان

ومثله ﴿ ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم ﴾ أى من القبائح ﴿ فيقولوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا ﴾ الثالث انما ذكر المصنف الذم والعقاب وأهمل المدح والثواب لتلازمهما نفيا واثباتا

ذلك الصلوح كان حاصلا للفعل قبل ورود الشرع فيوجب ذلك الصلوح لذلك الاعتبار الذى هو الحكم قبل ورود الشرع فلا يجوز انكاره من الحنفية فلا يصلح للنزاع واما خامساً فلانه لايخلو اما أن يتعلق ذلك الاعتبار باعتبار صفة مصلحة أو مفسدة أو باعتبار صفة كمال أو نقصان أو يتعلق بلا اعتبار صفة كذائية أصلا فى الفعل على الاول تلك الصفة حاصلة للفعل قبل ورود الشرع فيوجب تلك الصفة لذلك الاعتبار الذى هو الحكم قبل ورود الشرع فلا يجوز انكاره من الحنفية فلا يصلح للنزاع وعلى الثانى يلزم حكم الحاكم بلا اعتبار مصلحة أصلا والمعتزلة هاربون عنه ولعل الحق فى الجواب أن يقال المراد بالحكم الخطاب ولا ريب ان الخطاب المتعلق بالافعال قديم وتعلقه حادث فالاول قبل ورود الشرع والثانى بعد وروده والمعتزلة يقولون ان الخطاب وتعلقه كلاهما حادثان قبل ورود الشرع فهذا هو تحرير محل النزاع فقول المورد فلا يتأتى القول بكونه قبل ورود الشرع أى لاخطاب قبله ممنوع بل غير صحيح على أن كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب ليس معناه الا صلوحه لهما فالحكم حينئذ عين الحسن والقبح والكلام فى الحكم الذى هو غير الحسن والقبح بأنهما يوجبان له أم لا اه ❊ وأقول اما ماقاله أولا من أن هذا المعنى للحكم خلاف ماهو منقول عنهم الخ فهو ممنوع لان الكلام مع الحنفية والمعتزلة وهؤلاء قائلون بالوجوب بمعنى شغل الذمة بالفعل والحرمة بمعنى شغل الذمة بالكف وقد اشتهر الخلاف فى الوجوب بهذا المعنى بين الحنفية والشافعية فى أنه فى العبادات عين وجوب الاداء أو غيره واتفقوا على انه غيره فى المعاملات كما فى التوضيح ومسلم الثبوت وغيرهما من كتب أصول الحنفية وأما قوله ثانياً فلانه ان كان فى الفعل استحقاق الثواب أو العقاب الخ فهو ممنوع لان معنى قول صاحب الفواتح ان اعتبار الشارع ذمة العبد مشغولة بالفعل أو الكف يكون جبرا أن تكليف الشارع للعبد واعتباره مكلفا وشغل ذمته بالفعل أو الكف لا اختيار للعبد فيه وهذا مما لاشبهة ولا خلاف فيه لاحد وانما اختيار العبد فى الامتثال فان شاء أتى بالمأمور به امتثالا وان شاء ترك وان شاء كف عن المنهي عنه امتثالا وان شاء فعل وأما قوله فى توجيه ماقاله ثانيا لانه ان كان بلا حسن وقبح أو كان مع حسن وقبح لكن يكون اعتبار الشارح الخ فنختار الثانى وهو ان اعتبار الشارح مع حسن وقبح مع قطع النظر عن الحسن والقبح ولا نسلم قوله يلزم الحكم بلا سابقة الحكمة والصلوح الخ لانه لايلزم من قطع النظر عن الحسن والقبح أن لا يكون حسن ولا قبح فى الواقع حتى يلزم أن يكون بلا سابقة الحكمة والصلوح

وخص الذم والعقاب بالذكر لانه على أصول المعتزلة لايتخلف ولا يقبل المزيد بخلاف الاجر والثواب فانه قابل للزيادة فعبر بما يناسب أصول الخصوم ومراده بترتب العقاب نص الشارع

ويكون حاصل الكلام ان اعتبار الشارع ذمة العبد مشغولة بالفعل والكف لا اختيار للعبد فيه اتفاقا فيلزم أن نلاحظه حين نجعله موضوع النزاع مقطوع النظر فيه عما يوجبه فعند المعتزلة مجرد الحسن والقبح يوجبان نفس هذا الحكم الذى هو اعتبار الشارع ذمة العبد مشغولة بالفعل أو الكف وان لم يرد الخطاب الشرعى اللفظى بارسال الرسل وانزال الكتب وعند الحنفية لايوجب الحسن والقبح ماذكر بل الذى يوجبه هو الخطاب اللفظى المذكور وعلى كل حال فاعتبار الشارع ذمة العبد مشغولة بالفعل منظور فيه الى حسن الفعل بمعنى انه لا يشغل ذمته الا بفعل حسن واعتبار الشارع ذمة العبد مشغولة بالكف عن فعل منظور فيه الى قبح الفعل بمعنى انه لاتشغل ذمته بالكف عن فعل الا اذا كان قبيحا وكل من الحسن والقبح منظور اليه عند اعتبار الذمة مشغولة فعلا بالفعل أوالكف فلا يلزم الحكم بلا سابقة الحكمة أو الصلوح ولا يكون الحسن والقبح مستويين بالنظر الى الحكم فلا يكونان سابقين عليه غاية الامر اننا نلاحظ الحكم فى موضع النزاع بالمعنى المذكور بقطع النظر عن ان يكون موجبه الحسن والقبح العقليين اللذين يوجبهما كون الفعل مصلحة أو مفسدة بلا توقف على أمر الشارع ونهيه وعن ان يكون موجبه خطاب الشارع اللفظى من أمر ونهي وتخيير واما ما قاله ثالثا من ان الخطاب النفسى والكلام النفسى عين ذلك الاعتبار وهو قديم وتعلقه حادث الخ فغير صحيح من وجوه الاول ان المقصود هو تحرير محل النزاع بين الحنفية الذين وافقوا المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين و بين المعتزلة وكل من الفريقين لايقول ان الحكم هو خطاب الله النفسى وكلامه النفسى وهو قديم وتعلقه حادث اما المعتزلة فلانهم ينكرون الكلام النفسى والخطاب النفسى ولا يقولون بوجوده أصلا ولا يعترفون الا بالكلام اللفظى ويقولون معنى ان الله متكلم انه خالق للكلام كما لا يخفى على من مارس علم الكلام وأما الحنفية فهم وان قالوا بالكلام النفسى والخطاب النفسى لكن لا يقولون انه الحكم بل الذى يقول بذلك هم بعض الاشاعرة وأما الحنفية فيقولون ان الحكم هو ما اصطلح عليه الفقهاء وهو ماثبت بالخطاب اللفظى الذى هو المبحوث عنه فى علم الاصول كتابا أوسنة أومايرجع اليهما من اجماع وقياس ولعل العلامة المولوى محمد عبد الحق فهم ان الحكم خطاب الله من قول المعترض ان أريد بالحكم خطاب الله تعالى الخ ولم يلتفت لقوله اذ لاخطاب قبله الخ فان هذا صريح فى ان المعترض يريد انه ان أريد بالحكم أثر الخطاب اللفظى لاالخطاب النفسى لما علمته من ان الكلام فى الخلاف بين الحنفية والمعتزلة على ان المجيب

عليه وهو لا ينافى جواز العفو ولوقال كونه متعلق العقاب لكان أحسن * فان قلت كيف قال عقلى وشرعى والمبتدأ اثنان والخبر يجب مطابقته للمبتدأ (قلت) يجوز أن يكون الخبر حذف احدجزئيه

انما يريد ان يبطل قول المعترض و يقول فى ابطاله ان الحكم بالمعنى الذى قاله المعترض ليس محل النزاع لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثانى بل المراد بالحكم فى موضع النزاع هو ماقلناه حتى يمكن ان يكون مفهوما واحدا يدور عليه النزاع نفيا قبل الشرع واثباتا له قبله فيكون النزاع حقيقيا وأما لوقلنا ان مدار النزاع هو الحكم بمعنى أثر الخطاب اللفظى فالحكم بهذا المعنى لا يثبته المعتزلة قبل البعثة لانهم يوافقون الحنفية فى أنه ليس قبل البعثة خطاب لفظى فلا خطاب قبلها فلا حكم قبلها هو أثر ذلك الخطاب اللفظى اتفاقا ولو قلنا ان مدار النزاع هو الحكم بمعنى أثر الحسن والقبح فلا يتأتى خلاف الحنفية وانكارهم وجوده قبل الشرع مع موافقة المعتزلة على الحسن والقبح وعلى فرض اننا جرينا على رأى بعض الاشاعرة وقلنا ان الحكم هو خطاب الله النفسى وانه قديم وتعلقه حادث فهذا القائل من الاشاعرة بذلك لا ينكر ولا يستطيع ان ينكر ان الحكم أيضا يطلق على أثر الخطاب وهو الوجوب والحرمة وأخواتهما ولا شك فى ان هذا الحكم بهذا المعنى هو موضع النزاع أيضا فالاشاعرة ينكرون كون الحسن والقبح بهذا المعنى عقليين و يقولون انهما شرعيان على وجه ماسبق والحنفية والمعتزلة يقولون انهما عقليان ولكن الحنفية يقولون ان الحكم بمعنى الوجوب والحرمة واخواتهما لا يوجد شئ منها الا بورود الخطاب اللفظى و بعثة الرسل و يوافقون الاشاعرة فى هذا وان خالفوهم فى كون الحسن والقبح شرعيين ولا ينافى هذا ماقدمناه عن صاحب فواتح الرحموت من اتفاق الحنفية والاشاعرة على ان الحكم المنقسم الى الوجوب والحرمة واخواتهما شرعى لان معناه انه لا يوجد هذا الحكم بالفعل الا بورود الشرع لكن الحنفية مع موافقتهم الاشاعرة على ذلك يقولون انهما عقليان أيضا أى ان الشارع لا يامر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عن ماهو قبيح فلا يجوز عندهم اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بفعل الا اذا كان حسنا ولا اعتباره ذمة المكلف مشغولة بالكف عن فعل الا اذا كان الفعل قبيحا والمعتزلة قالوا ان الحكم بالمعنى المذكور لا يتوقف وجوده واتصاف فعل العبد به على ورود الخطاب اللفظى بل قد يوجد بان يدرك العقل مصلحة فى الفعل أومفسدة فيدرك فيه حسنا أو قبحا فيعلم حكم الله تعالى من وجوب وحرمة وأخواتهما وان لم يوجد خطاب لفظى ولا يبعث رسول أصلا فخالفوا الاشاعرة والحنفية فى هذا وان وافقوا الحنفية فى كون الحسن والقبح عقليين

والحاصل ان الاشاعرة وان قالوا ان الحكم هو الخطاب النفسى يقولون ان تعلقه التنجيزى الذى ينتفى قبل البعثة هو عبارة عن انزاله خطابا لفظيا على رسول وان الحكم بمعنى الوجوب والحرمة

اى كلاهما عقلى أو هو خبر عن الثانى وحذف من الاول لدلالته عليه ويجوز فى انتصاب قوله خلافا وجهان ﴿أحدهما﴾ أن يكون مصدراً ﴿والثانى﴾ أن يكون حالا أى أقول ذلك خلافا لهم

واخواتهما لايوجد قبل هذا التعلق التنجيزى فلايوجد قبل البعثة ولا يسمون الخطاب اللفظى حكما بل يجعلونه دليلا على الكلام النفسى والمعتزلة ينكرون الخطاب النفسى ولا يعترفون الا بالخطاب اللفظى ويقولون ان الحكم بمعنى الوجوب والحرمة واخواتهما لايتوقف على ورود الخطاب اللفظى والحنفية وان قالوا بالخطاب النفسى لكن لايسمونه حكما بمعنى كونه وصفا لفعل المكلف بل يقولون لاحكم كذلك الاما كان أثرا للخطاب اللفظى وهو الوجوب والحرمة واخواتهما وهو مااصطلح عليه الفقهاء فمحل النزاع هنا الذى اتفق الحنفية مع الاشاعرة على انه شرعى وخالفهم المعتزلة انما هو الحكم التكليفى بالمعنى الذى اصطلح عليه الفقهاء ألاترى الى ماقاله هو نفسه عند قول المسلم فلولم يوجد الشرع لوجبت الاحكام حسب ما فصلت فى شرائع الانبياء من الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وقول صاحب الفواتح ان هذا الاعتبار لايستدعى خطابا ولا كلاما معناه ان هذا الاعتبار من حيث ذاته لايستدعى ماذكر لانه لو استدعى ذلك لذاته لم يستطع أحد انكاره ومن هذا تعلم ان دعوى المولوى محمد عبد الحق ان الكلام النفسى عين ذلك الاعتبار وان حالهما واحد وان تغايرا مفهوما اه غير صحيحة وهى مأخوذة من قول الاشاعرة ان الخطاب النفسى هو الايجاب والحكم النفسى هو الوجوب وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار والحنفية لايعترفون بذلك بل شنعوا على قائله وقد رده السيد بان الايجاب والوجوب من مقولتين متغايرتين ذاتا فكيف يمكن اتحادهما وان كان ماقاله السيد فيه كلام سيأتى وأما ماقاله رابعا من ان معنى قول صاحب الفواتح وأما انه تعلق بحسب هذا الصلوح الى آخره ان الاعتبار المذكور ليس متعلقا باعتبار ذلك الصلوح واعتراضه على ذلك بقوله ولايخفى ان ذلك الصلوح كان حاصلا الخ ففيه ان معنى قول صاحب الفواتح المذكور اننا كما أخذنا اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بالفعل أو الكف بقطع النظر عن ان يكون أثرا للخطاب وقلنا ان ذلك الاعتبار لايستدعى خطابا ولا كلاما كذلك نأخذ ذلك الاعتبار بقطع النظر عن ان يكون أثر الحسن والقبح وعن ان يكون متعلقا بحسب هذا الصلوح والاستعداد حتى يكون موضع النزاع شيأ واحدا ويصلح لأن يكون النزاع فيه حقيقيا كما تقدم فالذى يجعله أثر الخطاب ويستدعيه يقول لاحكم قبل الشرع والذى يجعله متعلقا بحسب هذا الصلوح والاستعداد يجعله سابقا على الشرع فاراد صاحب الفواتح ان يحرر محل النزاع بين هؤلاء الحنفية وبين المعتزلة وان كانوا جميعا قائلين بوجود هذا الصلوح والاستعداد فى الفعل قبل الشرع لكن الحنفية يقولون ان هذا الصلوح يوجب استحقاق

أى مخالفا واستحضر هذا فى كل موضع ذكر فيه هذا وكذا قولهم وفاقا

الحكم أى يوجب ان يكون الحكم الذى يوجد بالخطاب على حسب هذا الصلوح فلا يأمر الا بما هو حسن عقلا ولا ينهى الا عن ما هو قبيح عقلا والمعتزلة يقولون ان هذا الصلوح والاستعداد يوجب نفس الحكم بالفعل فى الفعل والشرع اما مؤكد فيما يدرك بالضرورة أو النظر أو كاشف فيما لا يدركه العقل أصلا لخفاء هذا الصلوح والاستعداد عليه لا لعدم وجوده فى الواقع فى الفعل لجهة ذاتية أو عرضية على ماسيأتى فكيف يمكن ان يقال على رأى الحنفية ان هذا الصلوح والاستعداد يوجب ذلك الاعتبار الذى هو الحكم بعد تصريحهم بانه يوجب استحقاق الحكم لانفس الحكم على الوجه الذى بيناه وأما قوله خامسا فلأنه لايخلو اما ان يتعلق الى آخره فنختار من الاول انه يتعلق باعتبار صفة مصلحة أو مفسدة لكن نقول ان تعلق هذا الاعتبار باعتبار صفة المصلحة أو المفسدة لا يوجب حصول هذا الاعتبار بالفعل فى الفعل بل يوجب استحقاق حصوله عند ورود الخطاب على الوجه الذى قلناه فصفة المصلحة أو المفسدة لاتوجبه عندنا كما يقول المعتزلة لكن عند ما نريد ان نجعله موضع النزاع نأخذه مفهوما عاما حتى يصلح ان يكون موضع النزاع على مافصلناه ومتى علمت ان صفة المصلحة أوالمفسدة لاتوجب بالفعل ذلك الاعتبار الذى هو الحكم فكيف يقال انهم اذا قالوا بحصول هذا الصلوح والاستعداد يلزم القول بأن تلك الصفة توجب ذلك الاعتبار الذى هو الحكم قبل ورود الشرع ألا ترى الى ماقدمنا من أن الحنفية يقولون ان صفة المصلحة أو المفسدة توجب استحقاق الحكم بالأمر والنهى من الحكيم فما لم يحكم بارسال الرسل وانزال الخطاب فليس هناك أمر ولا نهى فلا حكم وأما قوله ولعل الحق فى الجواب أن يقال الخ فنقول فيه ان مانسبه الى المعتزلة وبنى عليه جوابه من انهم قائلون ان الخطاب وتعلقه حادثان قبل ورود الشرع فغير معروف عنهم ولم نقف له على سلف فيه والمنقول عنهم فى جميع الكتب الكلامية والاصولية المتداولة وغيرها مما اطلعنا عليه انهم ينكرون الكلام النفسى بالكلية ولا يعترفون الا بالخطاب اللفظى وجميع الفرق متفقون على ان الخطاب اللفظى وتعلقه حادثان بالبعثة وارسال الرسل لاقبلها وكيف يمكن أن يوجد الخطاب اللفظى قبل البعثة وهى انما توجد به اتفاقا كما ان المعروف عنهم وصرح به المولوى محمد عبد الحق وغيره ان الخطاب كاشف فيما لايدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة للخفاء كما قلنا لا لعدم وجودهما ومؤكد فيما يدرك فيه ذلك بالضرورة أو النظر كما تقدم كما ان قوله المراد بالحكم الخطاب ولا ريب الخ لا يوافق مذهب الحنفية فانهم وان قالوا بالخطاب الازلى لكن لايسمونه حكما بالمعنى المراد الذى هو صفة فعل المكلف ولا يحتاجون لما احتاج القائلون بأن الحكم هو الخطاب الازلى فى دفع

اعتراض المعتزلة بان الحكم عندكم حادث والخطاب قديم من أن الخطاب قديم وتعلقه حادث لان الحنفية من أول الامر قائلون بأن الحكم هو ما اصطلح عليه الفقهاء وهو أثر الخطاب اللفظى فلا يتوجه عليهم اعتراض المعتزلة كما قدمناه

وبهذا تعلم أننا لو أخذنا الاعتبار المذكور مقيداً بكونه أثر الخطاب يكون قول المورد فلا يتأتى القول بكونه قبل وجود الشرع اذ لاخطاب قبله صحيحاً ولا يندفع الا بما قاله صاحب الفواتح المعبر عنه ببعض الاعاظم وأما قوله على ان كون الفعل مناطا للثواب والعقاب ليس معناه (الخ) فنقول له ان أردت بكون الفعل مناطا للثواب والعقاب كونه بحيث يستحق فاعله الثواب أو العقاب فيكون معنى ذلك ليس الا صلوحه لهما فهو مسلم ولكن لانسلم ان الحكم حينئذ عين الحسن والقبح بهذا المعنى لما تقدم من ان الحسن والقبح عند الحنفية والمعتزلة بمعنى استحقاق مدحه تعالى عاجلا وثوابه آجلا ومقابلهما وهذا المعنى بعينه هو كون الفعل مناطا للثواب أو العقاب وبعد ان اتفق الحنفية والمعتزلة على أن الحسن والقبح بهذا المعنى اختلفوا فى أنهما يستلزمان حكما فى العبد هو الوجوب والحرمة وأخواتهما أولا يستلزمان كما فصله مسلم الثبوت وحينئذ لايلزم من أن معنى كون الفعل مناطا للثواب أو العقاب هو صلوحه لهما الا أن يكونا عين الحسن والقبح لا أن يكون الحكم عين الحسن والقبح حتى يقال ان الكلام فى الحكم الذى هو غيرهما على أن الحسن والقبح قد يطلقان أيضاً بمعنى ترتب المدح أوالذم والثواب أو العقاب وهما الحكم المنقسم الى الوجوب والحرمة وغيرهما وحينئذ يكونان هما الحكم بعينه الذى فيه النزاع على الوجه الذى نقله شيخنا عن السعد فى التلويح كما قدمناه غايته أن الحسن والقبح اذا كانا عين الحكم يتفق محققوا الحنفية مع الاشاعرة على انهما شرعيان لكنهم يخالفون المعتزلة أيضا فيه فان المعتزلة يقولون أنهما عقليان كالحسن والقبح بالمعنى الاول الذى وافقهم محققوا الحنفية على انه عقلى واختلفوا فى استلزامه الحكم وعدمه كما سبق وان أردت بكون الفعل مناطا للثواب والعقاب كونه واجبا أو حراما فلا نسلم ان معنى ذلك هو صلوحه لهما الذى هو معنى الحسن والقبح بل بعد كون الفعل مناطا للثواب والعقاب بمعنى الوجوب والحرمة لابد عند المعتزلة من اثابة الفاعل ان كان واجبا أو عقابه ان كان حراما بناء على وجوب العدل عقلا على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا أو يجوز العفو عن فاعل الحرام كما تقول الحنفية وهذا شيء وما نحن بصدده شيء آخر لان الصلوح والاستعداد الذى كلامنا فيه ونقول أنه الحسن والقبح هو بمعنى صلوح الفعل لان يتصف بالحكم الذى هو الوجوب والحرمة وأخواتهما اولان يستحق بأن يتصف به عند ورود

الخطاب بارسال الرسل وأما الصلوح الآخر فهو بمعنى صلاحية الفعل بعد اتصافه فعلا بالحكم لان يثاب فاعله أو يعاقب وشتان ما بين الامرين * والحاصل ان موضع النزاع بين محققي الحنفية وبين المعتزلة هو الحكم المنقسم الى وجوب وحرمة وأخواتهما وان الحنفية والمعتزلة بعد اتفاقهما على ان الحسن والقبح عقليان بالمعنى الاول اختلفوا فى أنهما يوجبان الحكم بالمعنى المذكور عقلا بمعنى أنهما يستلزمان أن يحكم الله تعالى بقسم من أقسام الحكم المذكور أو لا يوجبان ذلك عقلا ولا يستلزمان بل يوجبان استحقاق الحكم فقط قالت المعتزلة بالاول والحنفية بالثانى فالجواب هو ماذكره بعض الاعاظم أى صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت وكتب ابن قاسم على قول الجلال أى لايحكم به الا الشرع فقال ما ملخصه ان فيه أمرين الاول ان قضية هذا الكلام اتحاد الحكم فى جزئى الاثبات والسلب المشتمل عليهما قوله لايحكم به الا الشرع فيكون ما أثبته المخالف بالعقل هو بعينه الحكم الذى أثبتناه بالشرع مع انه ليس كذلك بل معنى قول المخالف ان العقل يحكم انه يدرك الحكم ومعنى قولنا ان الشرع هو الذى يحكم أنه هو الذى يثبت الحكم فلا يكون ما أثبتناه عين ما نفاه المخالف ولا ما أثبته المخالف عين مانفيناه وأجاب بأن المراد بالحكم فى كلا الجزئين هو الادراك كما أشار اليه الشارح بقوله الاتى ولا يدرك الا به اه *ولايخفى انه يجوز اننا نقول ان المعنى ان المعتزلة يقولون ان الحكم يثبت بالعقل أى بالطريق والجهة التى يدركها فهي الدليل المثبت لحكم الله فى الفعل ونحن نقول ان الحكم يثبت بالشرع أى ان خطاب الشرع من الكتاب والسنة وما تفرع عنهما هو الادلة التى بها يثبت وحينئذ يكون مانفيناه عين ما أثبته المخالف الثانى مانقله عن شيخه الشهاب انه أتى بالحصر فى هذا دون العقل لانه لايمتنع الشرع من الحكم به أيضاً ولا مدخل عندنا للعقل فى الشرعى اه * وقد نقله العطار موضحا له على وجه حسن وقد قدمنا لك قول الزركشى فالمعتزلة قالوا هو عقلى يستقل العقل بادراكه دون الشرع الى أن قال وأهل السنة قالوا شرعى أى لايعلم استحقاق المدح والذم ولا الثواب والعقاب شرعا على الفعل الا من جهة الشرع وانه قال فى التنبيه الاول ان المعتزلة لاينكرون أن الله تعالى هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع أحكام الافعال بحسب مايظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعى وهو تابع لهما لا عينهما فما كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان ﴿احدهما﴾ عقلى والآخر شرعى تابع له الى آخر ماتقدم مما يتبين لك منه ان الخلاف فى أن العقل طريق دون سواه للعلم بالحكم الشرعى أم لاطريق الا الشرع بمعنى الخطاب اللفظى الذى بنزوله

توجد تعلق الخطاب الازلى التنجيزى على رأى بعض الاشاعرة أوالذى بنزوله يثبت الحكم به على رأى محققي الحنفية وبهـذا تعلم ان المعتزلة يقولون لاطريق للعلم بالحكم الشرعى الا طريق العقل وادراكه مافى الفعل من المصلحة والمفسدة والشرع الذى هو الخطاب اللفظى اما مؤكد فيما يدركه بالضرورة أو النظر واما كاشف فيما لايدرك فيـه مصلحة ولا مفسدة كما بيناه لك سابقا فالقول بأنه أتى بالحصر فى هـذا دون العقل لانه لايتنع الشرع من الحكم به أيضا ان كان المراد من عدم امتناع الشرع من الحكم به انه لايتنع من تأكيد الحكم أو كشفه فهو مسلم ولكن لايفيـد لان أهل السنة كما يحصرون طريق العلم بالحكم الشرعى فى الشرع كذلك المعتزلة يحصرون طريق العلم به فى جهتى المصلحة أوالمفسدة العقليتين ويجعلون الشرع اما مؤكدا أوكاشفا وان كان المراد من عدم امتناع الشرع من الحكم به انه يحكم به ابتداء ويثبت به الحكم فهذا لايقول به المعتزلة فتعين أن يكون وجه الاتيان بالحصر فى قولنا لايحكم به الا الشرع اننا نريد أن ننفى أن يكون للعقل مدخل أصلا فى معرفة الحكم ويكفى فى مقابله حينئذ أن يقولوا أن يدرك بالعقل بدون حاجة الى الاتيان بالحصر لان موضع النزاع هو ان العـقل طريق أم لاطريق الا الشرع فتى أثبتنا أن لاطريق الا الشرع بطل كون العقل طريقا بدون حاجة الى التعرض الى الحصر الذى يقوله المعتزلة فانه متى بطل كون العقل طريقا بطل كون لاطريق سواه بالطريق الاولى * وكتب ابن قاسم على قول الجلال المبعوث به الرسل فقال فيه أمران أحدهما ان هذا القيـد مستدرك مع ذكر الشرع وثانيهما مانقله عن شيخه الشهاب أنه ان أريد الكشف فالشرع أعم من المبعوث به الرسل لما تقدم فى تعريف الرسول والنبي وأن أريد به الاحتراز لم يصح لان الشرع حاكم بذلك سواء كان لرسول أو لنبي ليس برسول فالوجـه ترك هذا القيد وأجاب بأن ذلك لموافقة الغالب وبان ذلك يصح تخريجه على استواء النبي والرسول وهو معنى الرسول على المشهور اه * وأجاب ابن قاسم عن الاول بأن القيد اشارة الى توقف ادراك الحكم على البعثة كما سيأتى متنا وشرحا والقول بان الحكم قد يثبت فى حق الانبياء مع انتفاء البعثة ممنوع فان الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بعموم المكلفين على ان وصول الشرع للانبياء فى معنى البعثة بالنسبة اليهم ويجوز أن يراد بالبعثة مايشملها حقيقة وحكما ثم نقل عن شيخه العلامة الاشارة الى أن المراد بالشرع اللفظ المنزل عليهم وسننهم أيضا وانه يدل عليه قوله الآتى أى لايؤخذ الا من ذلك لان المأخوذ منه هو الادلة وهى الكتاب والسنة ونظر فيه بأن البعث يصدق بالبعث بالاحكام وان الاخذ يصدق بالاخذ من الاحكام على ان من للابتداء يعنى فلا يتوقف الاخذ على اللفظ المنزل عليهم وعلى سننهم وأجاب عن الثانى باختيار الشق الاول منه بناء على ان المراد المبعوث

بجنسه الرسل على ان كون الحكم الذى يبعث به الرسل لاينافى ثبوته للانبياء أيضا وانما اقتصرنا على ذكر الرسل اشارة الى ماتقدم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الانبياء والرسل فيما نحن فيه و باختيار الشق الثانى وان وجه الاحتراز ان الشرع الواصل الى الانبياء من حيث وصوله اليهم واختصاصه بهم لايؤخذ منه هذا الحكم ولا يدرك به والكلام فى شرع يؤخذ منه هذا الحكم و يدرك به على أنه يجوز أن يراد بالرسل مطلق الانبياء على تغليب الرسل على غيرهم وعلى التجوز فى البعثة وارادة الاعم من الحقيقة اه

ونقل العطار كلام الشهاب اعتراضا وجوابا وأعرض عن كلام ابن قاسم فى جوابيه وعن كلام شيخه العلامة ومناقشته له ونقل البنانى كلام الشهاب مقتصرا عليه غير انه قال وفى هذا الجواب الثانى نظر فتأمله و بين شيخنا فى تقريره عليه وجه النظر بقوله لخروج الاحكام التى لم يؤمر بتبليغها اه * وأقول لايخفى ان موضع النزاع كما علمته مما قدمنا لك عن الزركشى وغيره ان الحكم المنقسم الى الوجوب والحرمة وأخواتهما لاطريق له الا مافى الفعل من المصلحة والمفسدة بمعنى ان العقل متى أدرك مافى الفعل من تينك الجهتين أدرك أن الله يحكم فيه بالجواز أو المنع بذلك قالت المعتزلة أو ان الحكم المذكور لايدرك الا من خطاب الشارع اللفظى الذى تبتدئ به البعثة بذلك قال أهل السنة فيكون الجواب هو ما أشار اليه العلامة من ان المراد بالشرع هو اللفظ المنزل الى آخر ماسبق عنه وأما صدق البعث بالبعث بالاحكام والاخذ بالأخذ منها فلا يضرنا لانه اذا بعث بالاحكام فلا يمكن فهمها وتفهيمها الا بلفظ يدل عليها وكذا الاخذ منها لايكون الا بواسطة فهم مايدل عليها من الالفاظ وان ادعى الفهم والتفهيم بخلق علم ضرورى فهذا خارج عن موضع النزاع لانه غير معروف فى تبليغ الدعوة على ان الواقع هو أن أول الخليقة آدم عليه السلام وهو أول الرسل أيضا وليس قبله نبي ولا رسول فهو أول المكلفين من الخليقة و ببعثه ابتدأت الاحكام فى حقه وحق كل من بلغته دعوته أودعوة أى رسول من الرسل على ماسيأتى ايضاحه فتدبر *

وكتب شيخنا رحمه الله على قول الجلال لايؤخذ الا من ذلك أى لعدمه من غيره كالجهة ولا يدرك الا به أى الا بواسطته لابواسطة علم الجهة كما عرفت اه * وقصد شيخنا كما يعلم مما قدمه الرد على الحواشى فى قولهم ان قول الشارح ولا يدرك الا به تفسير لقوله لايؤخذ الا من ذلك مما يفيد ان المعتزلة يقولون ان الحاكم هو الله أيضا ذكره ليفيد ان المعتزلة لايقولون ان الحاكم هو الله وقد قدمنا لك مافيه فتذكره على ان ما اعتمد عليه شيخنا من كلام العضد والسعد والتوضيح وعبد الحكيم فيما تقدم عنه يمكن رده الى ما أطبقت عليه كلمة الجميع من الاجماع على أن لاحاكم الا الله ولا حكم الا لله وان الخلاف انما هو فى طريق العلم بذلك

الحكم كما أسلفناه عن الزركشي وغيره * وكتب العطار على قول الجلال خلافا للمعتزلة فنقل عن المحصول للغزالى ردا عليهم بأنكم ادعيتم ان حسن بعض الافعال وقبحها مستدرك العقول وأوائلها ونحن ننازعكم فى ذلك ومواضع الضرورة لا يتصور فيها خلاف بين العقلاء فان نسبونا الى عناد عكسنا عليهم دعواهم ثم العناد انما يتصور فى شرذمة يسيرة ونحن الجم الغفير والجمع الكثير لا يتصور منا التواطؤ على كر العصور ومر الدهور من غير رجوع منا الى الانصاف ولنا فى تحقيق مذهبنا ان القتل الواقع اعتداء يجانس القتل المستوفى قصاصا فى الصورة والصفات بدليل ان الغافل عن المستند فيهما لا يميز بينهما والمختلفان فى صفة الذات يستحيل اشتباههما وتجانسهما وكذا يقال فى النكاح والزنا اه * ولا يخفى مافى هذا الكلام من الضعف لان قوله ان العناد انما يتصور من شرذمة يسيرة يرده قوله تعالى ﴿ لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث ﴾ ويرده الواقع فان الكفار المعاندين أكثر أضعافا مضاعفة من المؤمنين فى كل عصر على ان القول بأن الحسن والقبح عقليان ليس خاصا بالمعتزلة كما علمت كما ان الاعتراض الذى اعترضه بقوله ان القتل الواقع اعتداء الخ انما يرد على قدماء المعتزلة القائلين ان الحسن والقبح لذات الفعل على انه لا يرد على هؤلاء أيضا واليك التفصيل فأقول ان المخالفين فى هذه المسألة هم المعتزلة وغيرهم ومن المخالفين الحنفية أيضا فقال المعتزلة وأكثر الحنفية الحسن والقبح بالمعنى الذى فيه النزاع عقلى ولا يتوقف على الشرع وقد يسمى ذاتيا لانه قد يكون لذات الفعل أو لعوارض ذاتية فصار منسوبا الى الذات ولانه لما لم يكونا بجعل الشارع أمكن استنادهما الى الذات أما تسميته عقليا فلما أطبقوا عليه من أنه انما سمى عقليا لانه قد أدرك بالعقل أو لان ثبوته لما كان بلا جعل جاعل كان من شأنه ان يدرك بالعقل وقيل انما سمى به لان الحسن والقبح كون الفعل بحيث يستحق به فاعله المدح أو الذم بجعل العقل وفيه ان هذا القول يقتضى ان كون كل فعل يستحق فاعله المدح أو الذم معلوم عند العقل وهو ليس بلازم بل اللازم هو الايجاب الجزئى وهو انه قد يكون معلوما عند العقل فلا يتم وما قيل ان الايجاب الجزئى أيضا غير لازم لان استحقاق المدح أو الذم فى الاخرة فلا يعقلان الا بالشرع فغير مسلم وسيأتى ما فيه وقال أهل بخارى وغيرهم من الحنفية ان الحسن والقبح عقليان ولكن لا يستلزمان حكما فلا يوجد الحكم قبل ورود الشرع عندهم أيضا كالاشاعرة من هذا الوجه بل يوجبان استحقاق الحكم من الحكيم الذى يختار الراجح دون المرجوح فلا يامر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عن ماهو قبيح بخلاف المعتزلة والامامية والكرامية والبراهمة وأكثر الحنفية فان الحسن والقبح عند هؤلاء يوجبان الحكم من الله تعالى بمعنى انه لولم يرد الشرع لعلمت الاحكام حسبما فصلت فى شرائع الانبياء عليهم السلام من

الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة فهؤلاء أنكروا توقف هذه الاحكام على ورود الشرع كما أنكروا توقف الحسن والقبح عليه وأهل بخارى وغيرهم من الحنفية قالوا بتوقف هذه الاحكام على ورود الشرع وأنكروا توقف ادراك الحسن والقبح عليه والاشاعرة يقولون بتوقف كل من هذه الاحكام والحسن والقبح على الشرع وينكرون ان العقل يدرك شيئا منهما

ثم ان المعتزلة اختلفوا فيما بينهم فقال القدماء منهم لذات الفعل وقال المتأخرون لصفة حقيقية توجب الحسن أو القبح فى الفعل وقال قوم منهم لصفة حقيقية فى الفعل القبيح فقط ويكفى فى الحسن ان لاتوجد هذه الصفة فى الفعل وقال الجبائى ليس لصفة حقيقية بل لوجوه واعتبارات والحق عند الحنفية جميعا الاطلاق الاعم سواء كان لذات الفعل أو لصفة حقيقية أو لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ على الحنفية وأوردوا على القائلين بان الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة حقيقية لازمة للفعل بانه لو كان الحسن والقبح لما ذكرتم لم يتغيرا فيلزم بطلان النسخ وأجابوا عن ذلك بان الذاتى قد يغلب عليه غيره كبرودة الماء عند تسخينه يعنى ان الذاتى ما نسب الى الذات سواء اقتضته الذات من حيث هى كما فى اقتضاء الاربعة للزوجية أو مع الشرائط كما فى اقتضاء الماء للبرودة فان الماء اذا خلى وطبعه وفرض انتفاء القواسر يقتضى البرودة * والحاصل انهم أخذوا الاقتضاء الذاتى بالمعنى الاعم وقد يسقط اعتباره كاباحة الميتة عند المخمصة يعنى ان الذاتى قد يسقط اعتبار كونه ذاتيا عندهم كاباحة الميتة فان حرمتها وان كانت لامر ذاتى للميتة لكن يسقط اعتباره عند المخمصة للضرورة فصارت الاباحة رخصة ولذا لم يجز النسخ فيما لم يحتمل سقوط حسنه أو قبحه كالايمان والكفر واعترض عليهم فى هذا بان القتل ظلما هو بعينه القتل قصاصا فى الحقيقة فلا يختلفان الا فى الصفة وقد حرم الاول وحل الثانى وكذا يقال كل من النكاح والزنا متجانسان فى الحقيقة وقد حل الاول وحرم الثانى * وأجيب بأن القتل ظلما وان كان عين القتل قصاصا والنكاح عين الزنا مثلا لكن يتخالفان بالحقيقة المعتبرة شرعا وحاصله اعتبار الجهتين فى مفهومى القتلين أو الوطئين ليصيرا حقيقتين مختلفتين يعنى ان القتل الحرام أو الوطئ الحرام وان كان عين القتل الواجب والوطئ الحلال بحسب أصل الحقيقة لكنهما مختلفان فى الحقيقة المعتبرة شرعا فاعتبار استحقاق متعلقه فى الثانى واعتبار عدمه فى الاول بمنزلة الفصلين المنوعين للحقيقتين الشرعيتين فلا يلزم انفكاك ماهو ذاتى للشئ عنه عند النسخ * قال صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية ولايخفى مافيه اه قال بعض الشراح وجهه ان تغاير الجهات والاعتبارات لشئ واحد لايوجب تعدد الذات بالذات ولا بحسب الشرع فانه لم يظهر من كلام الشارع ان صوم عاشوراء بحسب الازمان حقائق مختلفة بل هو حقيقة واحدة فى كل زمان وقد فرضه فى زمان ونسخ

فرضيته فى زمان آخر وقال بعض الاكابر فى وجهه انه حينئذ يرجع الى التحسين والتقبيح الشرعى
فان الحسن العقلى هو ان الفعل حسن فى نفسه وان لم يرد به الشرع بل هو كاشف محض وحينئذ
يرجع الى اعتبار الشارع وفيه ان حاصل الجواب ان ذات الفعل فى الصورتين واحدة لكن بعد
انضمام الصفة من الظلم فى القتل ظلما مثلا والحقية فى القتل قصاصا صارا حقيقتين مختلفتين
عند الشارع باعتبار الاحكام وليس معناه ان الحقيقتين شرعيتان فقط حتى يرد انهما حينئذ
لا يكونان حقيقتين عقليتين بل شرعيتين فالاولى فى وجهه ان يقال المراد بالذات نفس الذات
لا الذات المتصفة بالوصف والا لم تصح المقابلة بين الاقوال ولعل الحق ان قول المعتزلة يرجع فى
الحقيقة الى انكار النسخ الذى عليه اجماع المسلمين لان النسخ لابد له من اتحاد موضوع
القضيتين المتناقضتين المفهومتين من الناسخ والمنسوخ وانما يرفع التناقض بينهما اختلاف الزمان
المعتبر فى النسخ ضرورة انه لا يجوز ان يقال الصلاة واجبة ناسخ لقولنا الصوم واجب وهذا بديهي
فالقائل بهذا الجواب اما ان يعترف بحقيقة النسخ أولا والاول مستلزم بطلان جوابه والثانى باطل
فى نفسه للادلة القاطعة الدلالة على تحقق النسخ حقيقة نعم انما تحقق على ما ارتكبه فى الجواب صورة
النسخ بناء على اتحاد موضوع القضيتين المتناقضتين بحسب الظاهر كذا أفاده المولوى ابن عبد
الحق وأقول للمجيب ان يختار الاعتراف بحقيقة النسخ و يمنع استلزام ذلك بطلان جوابه وان
ذلك نسخ صورة للاتحاد بحسب الظاهر ويقول ان الزمان حقيقة واحدة لا يمكن ان يقع بين
اجزائه لذاتها اختلاف الا بالتقدم والتأخر فيتعين ان معنى اختلاف الزمان الذى باعتباره
اختلفت الشرائع والاحكام هو اختلاف الاحوال والاشخاص و بهذا الاختلاف يتغير وجه
المصلحة والمفسدة فى الافعال بدون ان تتغير الحقيقة ألا ترى الى أن خلاصة جوابه ان الذاتى
قد يغلب عليه غيره كبرودة الماء عند تسخينه الى آخر ما سبق خصوصا اذا قلنا ان معنى الذاتى
انه لم يكن بجعل الشارع فامكن نسبته الى الذات على ان هذا الايراد انما يرد على غير الجبائية
لان مذهبهم فى هذا قريب من مذهب الحنفية و بهذا تعلم ما فى كلام المنخول الذى نقله العطار
سابقا ٭ وكتب ابن قاسم على قول الجلال لما فى الفعل من مصلحة ومفسدة فنقل عن شيخه
الشهاب ان الجلال صرح بأن الحاكم هو العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله على مصلحة
أو مفسدة فهو حكم بتلك الواسطة الى أن قال فهو نظرى فتقسيمه بعد ذلك الحكم الى
ضرورى ونظرى من تقسيم الشئ الى نفسه وغيره اه ٭ ورده بمنع ان الحكم لوسط ينافى
الضرورة الى آخر ما ذكره وقد نقله العطار ملخصاً واستدرك عليه بما ملخصه ان كلام
الشهاب مبنى على ان اسم الاشارة فى قوله يدرك العقل ذلك راجع للحسن مثلا لاجل ما فيه
من المصلحة اما اذا رجع الى ما فى الفعل من المصلحة والمفسدة فلا ورود له لكنه بعيد عن

العبارة اه وذلك لان الجلال مثل للضرورى بحسن الصدق النافع الى آخره فدل ذلك على ان المدرك هو نفس الحسن والقبح ولكن كتب شيخنا على قول الجلال لما فى الفعل فقال أى لادركه مافى الفعل من المصلحة والمفسدة اللتين هما جهة الحكم وقوله أى يدرك العقل ذلك أى مافى الفعل لا الحسن والقبح والمراد ان حكم العقل تابع لادراك الجهة اذ لاسبيل له لادراك الثواب أو العقاب على الاستقلال أصلا كما نص عليه عبد الحكيم فى حاشية عقائد العضد ويدلك على هذا الحمل قول الشارح فيما يقابل الضرورى أو باستعانة الشرع فيما خفى فانه لو كان المراد ان الاستعانة على ادراك نفس الحكم لخرجوا عن قولهم بالحسن العقلى ولذا قال المحشى مراده ادراكه بعد مجىء الشرع ان فى الفعل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع فى ادراكهما وبذلك اندفع تشكيك الشهاب هنا فتأمل اه * واندفع أيضا استبعاد العطار لرجوع اسم الاشارة الى مافى الفعل من المصلحة أو المفسدة وأقول قال الفاضل ميرزاجان فى حواشى شرح مختصر الاصول ماحصله ان القول بانا نعلم بالضرورة أو النظر ان الصدق النافع والكذب الضار يترتب عليهما الثواب والعقاب فى الآخرة بعيد لان أمر الآخرة سمعى لايستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب آجلا * وحاصله كما فى شرح المنهيات لمسلم الثبوت ان أمر الآخرة سمعى يتوقف على الشرع اذ لاسبيل لادراك أمر الآخرة لابالضرورة ولا بالنظر وأجاب عنه صاحب مسلم الثبوت بوجهين الاول ان العدل عند المعتزلة واجب عقلا فتجب المجازاة وذلك كاف لحكم العقل باستحقاق ثواب الاخرة وعقابها وان كان المعاد الجسمانى بخصوصه شرعيا * قال بعض الشراح هذا الكلام من العجائب فان وجوب العدل والجزاء عقلا اما أن يراد به الضرورة العقلية أى كونه بديهيا عقلا فذلك فى حيز الخفاء وكيف يسلمه من لايسلم كون أمور الآخرة ضرورية * واما أن يراد بوجوب العدل عقلا أن يدرك بالعقل بالبرهان فلا تستلزم ضروريته ضرورية الحسن والقبح ومايفهم من كلامه ان خصوصية المعاد الجسمانى سمعى والمطلق عقلى بديهى فذلك أيضا فى حيز الخفاء ألا ترى أن من الناس من ينكر الآخرة مطلقا وتبكيتهم لايكون بادعاء الضرورة العقلية بل بالبراهين القوية الكلامية * وبالجملة كون أمور الآخرة حقا فى نفس الامر مسلم والبديهة غير مسلمة بل الظاهر أنه نظرى خفى يحتاج الى ابانة الشارع فحاصل اعتراض ذلك الفاضل ان تحقق دار الجزاء لايستلزم ادراكه بالعقل ولو سلم فلا تسلم البداهة العقلية بل الظاهر من انكار بعض الناس واستدلالاتهم عليه بالبراهين الكلامية انه نظرى فكيف تسلم بداهة الحسن والقبح العقليين الموقوفين على تحقق دار الجزاء ولعلك علمت مما قررنا ان تقرير اعتراض الفاضل لايختص بدعوى البداهة * ثم ان جواب المصنف يعنى صاحب مسلم الثبوت ليس

بشيء اما أولا فلانه ان كان العدل واجبا منه تعالى بالاختيار مثل أفعاله الاخر كان بحيث ان شاء عدل وان شاء ترك فلا استحالة عقلية فى العدل وتركه حتى تجب الاخرة فاختيار العدل لا يدرك الا بالسمع البتة وان كان واجبا منه تعالى اضطرارا يكون العدل مثل صفات الكمال الأخر فيكون حكم صفاته وأفعاله واحدا فيلزم أن لا يكون سبحانه مختارا فى أفعاله وهو كفر صريح واما ثانيا فلانه لو ترك العدل الذى هو ايصال الحق الى المستحق بأن أفرط بأن أوصل زائدا على مقدار الحق الى المستحق أو فرط بأن أوصل ناقصا عن مقدار الحق أو ما أوصل شيئا من الحق أو أوصل خلاف الحق فلا يخفى أن الاول فضل والثانى ليس عدلا ولا ظلما لان الظلم عبارة عن عدم ايصال الحق المملوك الى المستحق المالك لا عن عدم ايصال الحق المستعار الى المستعير لان الحق المستعار ليس حقا والمستحق له ليس مستحقا ولما كان ماسوى الله تعالى عبدا له والعبد وحق العبد كلاهما فى ملك الله تعالى وحق العبد ليس الا حقا مستعارا فالعبد ليس مستحقا للحق المملوك أصلا فعدم ايصال مالك الحق الى المستعير كيف يكون ظلما وكذا ايصاله اليه لايكون عدلا لا بحسب الشرع ولا بحسب العرف والتقابل بين العدل والظلم تقابل العدم والملكة فلا يجب العدل عقلا على الله تعالى لاستحالة الظلم منه تعالى لجواز ارتفاعهما واما ثالثا فلانه لو سلم وجوب العدل عقلا فلوجوب المجازاة فى الدار الآخرة يكفى اللذة والالم المماثلين للذة والالم الدنياويين فمن أين يحكم العقل بوجوب المجازاة الاخروية الواردة فى الشرع لان ثواب الآخرة ثواب أبدى وعقابها عقاب شديد دائم والعقل حاكم بعدم معادلة هذا الجزاء العظيم مع عمل قليل فى مدة قليلة فى الدنيا وكذا بعدم معادلة العذاب الشديد الدائم مع ارتكاب الذنوب فى مدة قليله فى الدنيا فان قيل المراد بالثواب آجلا المجازاة عقلا مطلقا سواء وجدت فى هذه الدار أو فى الدار الآخره ووجوب العدل بوجوب المجازاة مطلقا يكفى فى حكم العقل باستحقاق الثواب أو العقاب آجلا يقال على هذا يصير النزاع بين المعتزلة والاشعرية لفظيا كما لايخفى على المتأمل كذا للمولوى ابن عبد الحق وأقول اما مانقله عن بعض الافاضل فحاصله ان وجوب العدل والمجازاة عقلا اما أن يكون ضروريا بديهيا وهذا غير مسلم ولا يسلمه من لا يسلم كون أمور الاخرة ضرورية والبديهى لايختلف فيه العقلاء واما أن يكون نظريا يدرك بالبرهان فلا يلزم من ادراك الحسن والقبح عقلا ادراك وجوب العدل والمجازاة عقلا وما قيل ان خصوصية المعاد الجسمانى سمعى والمطلق عقلى بديهى فنى حيز الخفاء وليس حاصل اعتراضه ماقاله من أن تحقق دار الجزاء لايستلزم الخ نعم ان اعتراض ذلك الفاضل لايختص بالبداهة بل يشملها ويشمل كون وجوب العدل والمجازاة عقليا وهذا الاعتراض من العجائب فان المعتزلة لم يدعوا بداهة

وجوب العدل والمجازاة وكيف يمكن لاحد أن يدعى ذلك وهى من معارك العقول ومطارح الانظار وما عول عليه صاحب مسلم الثبوت فى الجواب المذكور بعد حذف حديث وجوب العدل هو الجواب الذى عول عليه أكثر الحنفية الموافقين للمعتزلة فى كون المجازاة عقلية ووجود الحكم التكليفى قبل ورود الشرع وقال فى كشف المبهم فى بيان العدل الذى قالت المعتزلة بوجوبه عقلا اذ العدل ليس الا ايصال السرور الى مستحقه وايصال الشرور الى مستحقها ثم قال واستحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة يستدعى مطلق المعاد سواء كان روحانيا أو جسمانيا ثم قال ولا شك فى أن مطلق المعاد عقلى ومن هذا تعلم ان هؤلاء يقولون ان مطلق المجازاة عقلى بمعنى ان العقل يستقل بادراكها بمعنى ان العقل يدرك بدون توقف على ورود الشرع ان الله الذى كلف العبد بفعل الحسن وترك القبيح يجازى فاعل الحسن بالاحسان وفاعل القبيح بالاساءة جزاءاً وفاقا ومتى كان الدليل الذى يدلنا على أن الله كلف العبد بما ذكر واعتبر ذمته مشغولة بالفعل الحسن والكف عن الفعل القبيح دليلا عقليا يستقل العقل بادراكه وهو جهة المصلحة أو المفسدة فى الفعل كان ادراك كون الفعل حسنا أو قبيحا عقليا وكانت مجازاة فاعل الحسن بالحسنى وفاعل القبيح بالاساءة عقلية أيضا وليس المراد خصوص المجازاة الواردة فى الشرع لانها شرعية اتفاقا ثم بعد ذلك ان ادراك المصلحة أو المفسدة فى بعض الافعال قد يكون ضروريا فيدرك بهذه الواسطة حسن الفعل الذى فيه المصلحة وقبح الفعل الذى فيه المفسدة عقلا كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان جميع العقلاء يتفقون على ان فى الصدق النافع مصلحة وفى الكذب الضار مفسدة لاتختلف العقول فى ذلك فادراك الحسن والقبح بهذه الواسطة لايخرجه عن كونه ضروريا فان الضرورى قد يحتاج الى الواسطة الضرورية أيضا كزوجية الاربعة المحتاجة الى انقسامها الى متساويين فكون حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ضروريين ظاهر وان كان ادراك الحسن والقبح بهذه الواسطة يخرجه عن كونه ضروريا ويجعله نظريا يكون معنى من جعل الحسن والقبح ضروريين ممن عبر بذلك ان الواسطة التى أوجبت ذلك الحسن وذلك القبح ضرورية وهى المصلحة أو المفسدة والامر سهل فى هذا وبناء على ذلك قسموا ادراك الحسن والقبيح الى ضرورى ونظرى ومالا يهتدى اليه العقل لا بالضرورة ولا بالنظر فكشف عنه الشرع بعد وروده وبذلك تبين ان كون فاعل الحسن يستحق مطلق الاحسان وفاعل القبيح يستحق مطلق الاساءة مما يدركه العقل بدون توقف على ورود الشرع متى سلمنا ان ما فى الفعل من جهة المصلحة أو المفسدة يستلزم حسنا أوقبحا فى الفعل وان كلا من الحسن والقبح يستلزم ان يحكم الله على العبد فيعتبر ذمته مشغولة بالفعل الحسن والكف عن القبيح واستحقاق فاعل

الحسن مطلق الاحسان وفاعل القبيح مطلق الاساءة هو المراد بكون المجازاة عقلية أى يمكن ان ندرك بمجرد العقل وهذا المقدار قد اتفق عليه المعتزلة وأ كثرالحنفية الموافقين لهم فيما تقدم ولذلك قالت الفلاسفة به مع انكارهم الحشر على المشهور وان مباحثهم على قواعد العقل دون السمع وقد اختلفوا بعد ذلك فى أن ادراك العقل ما فى الفعل من المصلحة والمفسدة يستلزم الحكم من الله فى كل ما أدرك فيه العقل ذلك أو ذلك خاص بما كانت دلائله التى تدل على كونه مصلحة أو مفسدة ظاهرة فى الافاق وفى الانفس كالايمان والكفر * قالت المعتزلة بالاول وأ كثر الحنفية بالثانى وفى وجوب العدل والمجازاة فقالت المعتزلة بالوجوب بناء على أصلهم حيث جعلوا حسن الافعال وقبحها بالقياس اليه تعالى كما جعلوا ذلك بالقياس الى العباد فأوجبوا على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ان يفعل مافيه المصلحة وان يترك ما فيه المفسدة وقالت الحنفية بعدم الوجوب و بجواز العفو عن فاعل القبيح وانه سبحانه يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ومن ذلك تعلم ان حديث وجوب العدل والمجازاة بحث آخر بناه المعتزلة على أصولهم وان القول بان الله تعالى مالك للعبد وحقوقه انما يمنع وجوب ايصال الثواب عقلا الى من أطاع ووجوب ايصال العقاب عقلا الى من عصى ويقتضى ان منع ايصال شىء منهما الى المطيع أو العاصى أو ايصال الثواب للعاصى والعقاب للمطيع لا يعد واحد منهما ظلما ولاعدلا لعدم تصور الظلم عقلا منه تعالى ولا يمنع ان يكون مطلق المجازاة عقلية أى يمكن ادراكها بمجرد العقل بدون توقف على ورود الشرع ولذلك قال فى فواتح الرحموت ولوأسقط حديث وجوب العدل واكتفى بمنع كون مطلق دار الجزاء سمعيا ليكون جوابا عنه لو أورد على قول معظم الحنفية بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتفكر اه وأما ما اعترض به المولوى ابن عبد الحق نفسه فنقول فيه اما الوجه الاول فالمعتزلة ان يختاروا الشق الاول وهو ان العدل واجب منه بالاختيار مثل أفعاله الأخر ولكن الاختيار فى العدل وفى سائر الافعال بالمعنى الاعم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء وفعل ومشيئة الله تعالى علمه بما فى الفعل من المصلحة فيفعله وبما فى الفعل من المفسدة فلا يفعله وأما الاختيار بالمعنى الاخص وهو سلب الضرورة عن طرفى الفعل والترك بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك فهذا مبنى على رأى أهل السنة من أن الارادة والمشيئة تغاير العلم ولها تعلق تنجيزى حادث فيما لايزال والمعتزلة لايقولون بذلك بل يقولون ان ارادة الله تعالى لافعاله هى علمه بما يترتب على الفعل من المصلحة ولهم أن يختاروا الشق الثانى وهو ان العدل واجب منه تعالى وانه لافرق بين صفاته وأفعاله فى الحكم بمعنى مطلق الوجوب ولا يلزم أن لايكون الله سبحانه مختاراً بل هو مختار بالنظر الى ذاته سبحانه وذات الافعال فانها ممكنة جائزة

الوجود والعدم لذاتها و وجوب الوجود لتعلق العلم بالوجود وجوب بالغير لا ينافى الامكان الذاتى وكذلك استحالة الوجود لتعلق العلم بعدم الوجود استحاله بالغير لاتنافى الامكان الذاتى وهذا المقدار كاف فى الفرق بين صفاته تعالى التى هى واجبة لذاته تعالى و بين الافعال التى هى واجبة بالغير وممكنة لذاتها وهذا ليس من الكفر فى شئ لابطريق الصراحة ولا بطريق اللزوم ألا ترى ان ما ألزمناه على المعتزلة مما ذكر هو أيضا لازم على أهل السنة فان أهل السنة قائلون ان تعلق القدرة التنجيزى تابع لتعلق الارادة التنجيزى وتعلق الارادة التنجيزى فيما لايزال تابع لتعلق علم الله أزلا فما تعلق علم الله أزلا بأنه يوجد فيما لايزال وجب أن تتعلق الارادة فيما لايزال بوجوده ومتى تعلقت الارادة بذلك وجب تعلق القدرة تعلقا تنجيزيا فوجب الفعل وما تعلق علم الله أزلا بعدم وجوده فيما لايزال استحال وجوده فيما لايزال فلا تتعلق بوجوده الارادة ولا القدرة وذلك لان جميع المسلمين على اختلاف فرقهم متفقون على ان مافى علم الله تعالى لايتغير وانه سبحانه عالم أزلا وأبداً بكل شئ على ماهو عليه لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء وعلى كل حال فالمعتزلة قائلون بأن العدل فى حقه تعالى من صفات الكمال وهو الحكم العدل فكان العدل واجبا لذلك وان الظلم صفة نقص تستحيل عليه تعالى وأما ماقاله فى الوجه الثانى فالمعتزلة قائلون ان اعطاءه تعالى أكثر من الحق للمستحق فضل جائز والله ذوالفضل العظيم * ويمنعون ان ايصال الحق ناقصا عن مقداره أو عدم ايصال شئ منه أو ايصال خلافه ليس ظلما ولا عدلا بل يقولون انه لو وقع كان ظلما وما قيل ان ماسوى الله تعالى عبد له والعبد وحقه كلاهما فى ملك الله تعالى وحق العبد ليس الا حقا مستعارا الخ فهو مما يسلمه كل مسلم ولكن من قواعد المعتزلة ان الله تعالى متى خلق ممكنا باختياره وجب أن يخلق كل مافيه مصلحة ذلك الممكن وأن يفعل الصلاح والاصلح لهذا الممكن والا كان خلقه عبثا والعبث عليه محال وبنوا ذلك على ان كون الفعل مصلحة أو مفسدة وحسنا أو قبيحا لايختص بافعال العباد بل يجرى ذلك كله عندهم فى أفعال الله تعالى أيضا فيوجبون عليه سبحانه ما أدرك العقل أنه عدل و يحيلون عليه تعالى ما أدرك العقل انه ظلم وعلى صلهم المذكور حيث خلق الله الانسان حيوانا ناطقا وكلفه بفعل مافيه مصلحة وحسن والكف عن فعل مافيه مفسدة وقبيح وعرضه للثواب والعقاب وجب أن يوصل الى العبد جزاء مافعل والا كان خلقه وتكليفه عبثا يستحيل عليه تعالى * وأما ماقاله ثالثا فهم يقولون فى جوابه انهم لايعنون جزاء معينا فى المجازاة ولا دارا مخصوصة لها بل يقولون ان المجازاة التى يدركها العقل وتكون عدلا واجبا على أصولهم هى أن يجازى الله تعالى فاعل الحسن بالحسنى وفاعل القبيح بالاساءة ولكن تعيين الاحسان بما هو لذة بدنية أو روحية

أو كلاهما أو بما هو جنة ونعيمها وتعيين الاساءة بما هو ألم بدنى أو روحى أو كلاهما أو بما هو نار وعذاب فهذا كله لا يقولون أنه عقلى بل يقولون تعيين الثواب أو العقاب كل ذلك سمعى لا يتمكن للعقل أن يستقل بادراكه ولكن ليس الكلام فيه وقد علمت أن المعتزلة يقولون بعد أن خلق الله العباد وكلفهم بفعل ماهو حسن والكف عن ماهو قبيح وجعل لمن كلفه منهم عقلا به يميز بين المصلحة والمفسدة والحسن والقبيح و بذلك يدرك حكم الله الذى كلفه به فعلا وكفا لا يليق منه تعالى وهو الحكيم أن يجازى فاعل الاحسان الا بالاحسان وفاعل القبيح الا بالاساءة جزاء وفاقا * واما ان الاحسان يكون كذا والاساءة تكون كذا فذلك لا يعرف الا منه تعالى بواسطة خبره الصادق كما ان المعتزلة وان لم يعينوا داراً مخصوصة للمجازاة وقالوا المراد بالثواب والعقاب أجلا المجازاة عقلا مطلقا سواء وجدت فى هذه الدار أو دار الاخرة وان وجوب العدل والمجازاة مطلقا يكفى فى حكم العقل باستحقاق الثواب أو العقاب آجلا لكنهم يقولون ان ماجاءت به الشرائع من ذلك كاشف فقط عن الفرد المعين لذلك المطلق وان هذه المجازاة التى علمناها بالسمع هى بعض ماصدقات المطلق الذى أوجبه العقل ومجرد القول من المعتزلة بذلك وان خصوصية الجزاء سمعية وموافقة أهل السنة على ان خصوصية الجزاء سمعية لا يقتضى ان الخلاف لفظى فان الخلاف حقيقى فى موضعين الاول فى أن مطلق المجازات تدرك عقلا بدون توقف على الشرع أم لا تدرك الا من الشرع قالت المعتزلة وأكثر الحنفية بالاول والاشاعرة ومحققو الحنفية بالثانى * الموضع الثانى فى أن مطلق المجازاة واجب عقلا على الله تعالى عن ذلك أو هى بمحض ارادته تعالى وهو سبحانه يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء * قالت المعتزلة بالاول وجميع أهل السنة بالثانى * وهذا الخلاف لا يصير لفظيا بمجرد اتفاق الفرق على ان خصوصية المجازاة انما تعلم من طريق السمع ومع ذلك فالمعتزلة يقولون ان هذه الدار التى هى دار الدنيا هى دار عمل وأن العقل يدرك ذلك بالمشاهدة وان من العباد من يفعل الحسن ومنهم من يفعل القبيح فكيف يستويان عند العقل بل العقل يدرك انه لابد من المجازاة كما قلنا ولكن تلك المجازاة لابد أن تكون فى دار أخرى غير هذه الدار التى هى دار عمل حتى يصل جزاء كل عامل اليه على وفق ماعمل واما ان هذه الدار الاخرى هى الموصوفة فى شرائع الله تعالى على ألسنة رسله الكرام فهذا مما لا يعرف الا بالسمع اتفاقا وما جاء فى تلك الشرائع انما هو من ماصدقات ما كان يدركه العقل من مطلق الجزاء ويجوز أن تكون به المجازاة فلذلك كان ممكنا عقلا و وجب علينا قبول ماورد فيه من السمع هذا مذهب المعتزلة وأما الحنفية الذين وافقوا المعتزلة على ان العقل يدرك حكم الله تعالى فى فعل العبد من كون الفعل مصلحة أو مفسدة فقد علمت انهم يخالفون المعتزلة فى الموضعين

المذكورين * وأما الوجه الثانى من الجواب الذى أجاب به صاحب مسلم الثبوت عن اعتراض ميرزاجان فقد أشار اليه بقوله على أن تحقق دار الجزاء لتحقق ثواب الآخرة وعقابها كاف لحكم العقل باستحقاق ثواب الآخرة وعقابها فتدبر ووجه الامر بالتدبر كما قال فى فواتح الرحموت ان هذا توجيه من غير رضا القائل اه وذلك لان غرض المعتزلة كما علمت انما هو حكم العقل بالمجازاة مطلقا فى دار أخرى مطلقا فلا يقولون بأن العقل يدرك دار الجزاء المعينة حتى يقال ان تحقق دار الجزاء لتحقق ثواب الآخرة وعقابها كاف الخ فان تحقق ثواب الاخرة وعقابها مفروض بتحقق دار الجزاء المعينة فاذا لم يحصل للعقل جزم بتحقق دار الجزاء فلا جزم له فى استحقاق ثواب الآخرة وعقابها فهذا الوجه من الجواب لا يرضونه ولا يقولون به فالجواب هو الاول كما فى فواتح الرحموت وبهذا تعلم ان مانص عليه عبد الحكيم ونقله عن شيخنا من انه لاسبيل له أى للعقل لادراك الثواب أو العقاب أصلا اه محمول على الثواب المعين والعقاب المعين لا على مطلق المجازاة فلا يرد على المعتزلة ومن وافقهم وتعلم أيضا اندفاع ماقرره شيخنا من أن الاشاعرة تنزلوا مع خصومهم عن ابطال حكم العقل فى مسألتين الاولى شكر المنعم والثانية مالا يقضى فيه العقل بحسن ولا قبح فقالوا سلمنا حكم العقل أى ادراكه من جهته قبل الشرع لكن لا نسلمه فى هاتين المسألتين فلا اثم فى ترك الشكر على من لم تبلغه دعوة نبى لانه لو وجب لوجب لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح والفائدة ليست لله وهو ظاهر ولا للعبد لان منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وانه مشقة وتعب ناجز ولا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون له فائدة دنيوية والاخروية منتفية لان أمور الآخرة من الغيب الذى لا مجال للعقل فيه اه ووجه الاندفاع انه لو فرض انهم يسلمون كل ماذكر فانهم لا يسلمون ان أمور الآخرة من الذى لا مجال للعقل فيه ويقولون متى علم العبد من جهة المصلحة أو المفسدة ان الله كلفه واعتبر ذمته مشغولة بالفعل الحسن أو الكف عن الفعل القبيح علم أيضا انه تعالى ما اعتبر ذمة العبد كذلك الا ليجازيه على فعل الحسن بنفع وثواب وعلى فعل القبيح بضرر وعقاب وأن العبد العاقل يدرك كل ذلك بمجرد عقله متى أدرك حكم الله فى فعله من المصلحة أو المفسدة عقلا والمغيب انما هو أمور الآخرة المخصوصة وهذه لا تعرف الا بالسمع اتفاقا فما قاله الاشاعرة من أن فائدة الاخرة منتفية لان أمور الآخرة الخ ممنوع وسيأتى تمام الكلام فى هذا ان شاء الله عند الكلام على شكر المنعم وأما مطلق المجازاة فالعقل يدركها بدون توقف على السمع كما تقدم وأما قول شيخنا فيما سبق من جانب الاشاعرة ولا حكم فيما لا يقضى فيه العقل بحسن ولا قبح وما تمسك به المعتزلة من انه تصرف فى ملك الغير مدفوع بأن حرمة ذلك التصرف عقلا انما هى فيمن يلحقه ضرر والله تعالى عن ذلك اه

فانما يرد على من يقول ان مالايقضى فيه العقل بحسن ولا قبح حرام بناء على القول بان الاصل فى الاشياء الحظر وأما على القول بأن الاصل هو الاباحة فما يدرك العقل فيه مصلحة أو مفسدة يعلم حسنه وقبحه فعلم حكم الله فيه ومالا يدرك فيه هذا ولا هذا يكون مباحا حتى يجئ الشرع فيكشف مافيه من حسن وقبح فلا ورود لهذا الاعتراض وكذا لا ورود له على القول بان الاصل فى الاشياء هو الوقف على ان القائل بأن الاصل هو الحظر يقول يكفى فى قبح التصرف فى ملك الغير أن يكون بدون اذنه وان لم يلحق المالك ضرر وسيأتى تفصيل هذا فانتظر فتدبر وقول الجلال أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار أى قد يدرك العقل حسن الفعل أو قبحه بالنظر بدون الاستعانة بورود الشرع » وكتب ابن قاسم على قول الجلال أى يدرك العقل ذلك فقال فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب الاشارة الى قوله حسنه وقبحه عند الله اه » وأقول هذا لايناسب ماذكره أيضا أعنى شيخنا العلامة ان قوله أى يدرك العقل ذلك تفسير لقوله يحكم به العقل اه بل المناسب أن يكون المشار اليه هو مرجع الضمير فى قوله انه من قوله فى قولهم انه عقلى أى ان الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور أى يدرك العقل الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور بالضرورة الخ أو يحتمل ان الاشارة لما فى الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه كما يناسب ذلك قول المواقف وعند المعتزلة عقلى قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة الخ اه » ولا يخفى ان ما اعترض به على شيخه العلامة من أن رجوع الاشارة الى الحسن والقبح عند الله لايناسب ماذكره ان قوله أى يدرك العقل ذلك تفسير لقوله يحكم العقل به اه » لاوجه له لان الحسن والقبح عند الله هو بعينه الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور وادراك العقل الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور عند الله هو بمعنى حكم العقل به فهو تفسير له لانه أوضح فى بيان المراد من حكم العقل بالحسن والقبح لان هذه العبارة ربما أشعرت بأن العقل هو الحاكم بمعنى المثبت للحكم فبين أن المراد من ان الحاكم هو العقل انه المدرك للحكم عند الله بواسطة ادراكه فى الفعل جهة محسنة أو مقبحة » وأما احتمال ان الاشارة لما فى الفعل من المصلحة أو المفسدة فقد علمت انه هو الذى عول عليه شيخنا ثم قال ابن قاسم والثانى انه يدل على أن حكم العقل بمعنى ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوى فانه قال فى شرح منهاج الاصول مانصه وانما النزاع فى الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى أنهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لايفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه بالضرورة أو بالنظر الى أن قال فتلخص

أن الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف فى أن العقل هو كاف فى معرفته أولا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك اه ونقله العطار ملخصا وكتب العطار على قول الجلال كحسن الصدق فقال تمثيل للحسن والقبح المشار اليهما بذلك فى قوله أى يدرك العقل ذلك أو تمثيل لادراك العقل ذلك على تقدير مضاف أى كادراك حسن الخ والنظر فى حسن الكذب النافع الى نفعه و فى قبح الصدق الضار الى ضرره وقوله وقيل العكس يعنى قبح الكذب النافع وحسن الصدق الضار نظرا فى الاول الى كونه كذبا و فى الثانى الى كونه صدقا وقوله مؤكدا لذلك أى لادراك العقل ماذكر اه * أى ان العقل اذا نظر الى مافى الكذب النافع من النفع الذى هو حسن وما فى الصدق الضار من الضرر الذى هو قبح أدرك حسن الاول لعارض النفع وقبح الثانى لعارض الضرر وعلى العكس اذا نظر العقل الى ذات الكذب وانه اخبار على خلاف الواقع وان ترتب النفع عارض لايعارض مابالذات ونظر الى ذات الصدق وانه اخبار بما فى الواقع وان ترتب الضرر عليه عارض لايعارض مابالذات وان الكذب صفة نقص لذاته والصدق صفة كمال لذاته أدرك قبح الكذب وحسن الصدق فلا يباح الكذب بحال بل يستعمل التعريض بدل الكذب النافع والصدق الضار ومثل مافى العطار فى البنانى أيضا

وكتب ابن قاسم على قول الجلال أو باستعانة الشرع عبارة العضد فى شرح ابن الحاجب ومنها أى من الافعال مالايدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال مما لاسبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن أو قبح ذاتيين اه وعبارة المواقف وشرحه وقد لايدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما امابضرورته أو بنظره اه فقول الشارح أو باستعانة الشرع أى يدرك ذلك باستعانة الشرع مراده به ادراكه بعد ورود الشرع ان فى الفعل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع فى ادراكهما لتوقف ادراكه اياهما على وروده اه ونقله العطار مقتصرا على ما فى المواقف وشرحه ونقله البنانى ملخصا

وأقول تحقيق هذا المقام ان قول الجلال أو باستعانة الشرع فيما خفى اه أى من الافعال مالايدرك العقل حسنه أو قبحه بنفسه بل يتوقف ادراك ماذكر على ورود الشرع فيكشف الشرع عنما فى الفعل من حسن أو قبح كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال

فانه لاسبيل للعقل الى ادراك ماذكر لكن الشرع قد كشف عن حسن وقبح ذاتيين بمعنى استحقاق فاعل الاول ثوابا واستحقاق فاعل الثانى عقابا لأن الشارع حكيم لايحكم بدون صلاحية الفعل للحكم فلما حكم الشارع بوجوب صوم آخر رمضان وبحرمة صوم أول شوال علم العقل فرقا اجماليا بان فى ذات الاول حسنا وفى ذات الثانى قبحا * قال فى حاشية ميرزا جان ولا يخفى انه تعصب بل العقل يحكم بعدم الفرق الا بجعل الشرع وغاية مايقال ان الواجب لقهر النفس انما هو الصوم مطلقا وتقدير شهر رمضان لفضله مثل نزول القرآن فيه وغير ذلك فيلزم كون أول شوال منتهى الصوم ونهاية الشئ تكون خارجة عنه فى الحكم فتأمل جيدا اه وأمر بالتامل جيدا اشارة الى ما أفاده بعض الاعاظم انه لو تم لضرهم فانه يلزم منه ادراك الحسن والقبح عقلا وأيضا غاية مالزم منه عدم وجوب صوم أول شوال والمقصود هو التحريم ولعل الحق ان الشارع أوجب لقهر النفس الصوم مطلقا وأما خصوص رمضان فلفضائل فيه ثم أوجب الفطر يوما للضيافة فيحرم صوم ذلك اليوم لقبح الاعراض عن ضيافة الله تعالى أفاده المولوى ابن عبد الحق * ولايخفى ان هذا القول يلزم منه أيضا ادراك الحسن والقبح عقلا وأيضا هذا الاعتراض لايختص بالمعتزلة بل هو آت على كل من يقول بالحسن والقبح العقليين فان من الحنفية كأبى منصور الماتريدى وكثير من مشايخ العراق قائلون بمثل مقالة المعتزلة هذه ولذلك قال ابن أمير حاج فى شرح التحرير بعد نقل مذهب هؤلاء وهذا عين قول المعتزلة اه * وان كان هناك فرق بين المذهبين بما أوضحناه سابقا وفيما يأتى كما ان مشايخ بخارى وغيرهم وان ذهبوا الى ان الحكم يتوقف على ورود الشرع ولا يستقل العقل بادراكه لكنهم قائلون بالحسن والقبح العقليين بمعنى أن الشارع انما يأمر بما هو حسن وينهي عما هو قبيح وبهذا يعلم ان هؤلاء جميعا يقولون ان صوم آخر رمضان حسن عقلا ولذلك أمر الشارع بصومه وصوم أول شوال قبيح عقلا ولذلك نهى عن صومه غاية الامر ان المعتزلة يقولون ان امر الشارع بصوم آخر رمضان أظهر ان صومه حسن بالذات ولهذا أوجبه ونهيه عن صوم أول يوم من شوال أظهر ان صومه قبيح بالذات ولهذا حرمه وعللوا ذلك بان حكم الشارع على الشيء ليس الا باعطاء ذلك الشئ مايصلح له فعلم أن فى صوم آخر رمضان صلوحا للثواب لذا أوجبه وفى صوم أول شوال صلوحا للعقاب لذا حرمه والصلوح أعم من ان يكون مقتضى الذات أو مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد بالذاتى هنا مالا يكون بسبب أمر مباين للذات كالشرع بل يكون بسبب الذات أوصفة لازمة للذات والشرع كاشف عن مافى الفعل من المصلحة والمفسدة والحكم ومشايخ بخارى وغيرهم من الحنفية يقولون ان أمر الشارع بصوم آخر رمضان أظهر حسنه والنهي عن صوم أول

شوال أظهر قبحه ولكن الذى أثبت وجوب الاول وحرمة الثانى هو أمر الشارع بالاول ونهيه عن الثانى لان الصلوح للثواب والعقاب لا يوجب نفس الحكم عندهم ولا يستلزمه فيتوقف ثبوته على ورود الشرع كما سبق فكان كل هؤلاء محتاجين لبيان ان أمر الشارع أظهر حسنا فى صوم الاول ونهيه أظهر قبحا فى صوم الثانى ولذلك كان الجواب الحق ان الدليل العام الذى تمسكوا به يدل عندهم على ان فى كل فعل مصلحة أو مفسدة توجب حسنه أو قبحه وعدم ادراك العقل خصوص الحسن أو القبح فى فعل خاص كصوم آخر رمضان وصوم أول شوال لا ينافى ما قضى به عموم الدليل واطراده فكان فى صوم آخر رمضان حسن يقتضى الدليل العام وفى صوم أول شوال قبح يقتضى ذلك الدليل وان لم يدرك العقل خصوص الحسن والقبح فيهما فالعقل يدرك بينهما فرقا اجماليا فلا وجه للقول بان العقل يحكم بعدم الفرق لان العقل انما يحكم بعدم الفرق ظاهرا ولكن اذا رجع الى الدليل العام حكم بالفرق الاجمالى وان لم يحكم بوجه حسن معين فى هذا و وجه قبح معين فى الآخر فاندفعت تلك الشكوك فتدبر وكتب شيخنا على قول الشارح كحسن صوم آخر يوم فقال أى جهة حسنه بناء على ما تقدم من أن المدرك بالضرورة هو الجهة كما فى المواقف وشرح المختصر وبعد ان نقل عن شرح المقاصد الفرق بين المدعيين فى هذا القسم قال رحمه الله وأعلم أن بعض الحنفية قال ان للافعال جهة حسن وقبح أيضا وبان العقل يدرك الحكم الذى حكم الله به لكن لا بواسطة تلك الجهة بل بخلق علم ضرورى اما بلا كسب كحسن تصديق النبى صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار أو بكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر قاله فى التلويح اه وأقول ان صاحب التلويح شافعى الاصل فان من الحنفية كابى منصور الماتريدى وكثير من مشايخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون استعانة بورود الشرع فى ادراك بعض أحكامه تعالى كما فى مسلم الثبوت قال فى كشف المبهم بسبب ما بالفعل من صفة الحسن أو القبح ولا يخفى عليك انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية و بين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم الله قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما أدرك العقل فيه حسنا أو قبحاً لا بما لم يدرك العقل فيه حسنا أو قبحا فلا يستقل العقل فيه عندهم أيضا الا فى درك بعض أحكامه تعالى وهو عين مذهب هؤلاء الحنفية ولذا قال ابن أمير حاج فى التقرير هذا هو عين قول المعتزلة اه نعم يمكن الفرق بان هذا البعض عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وتحريم الكفر ونحوهما وعند المعتزلة كثير غير معين حتى قال هؤلاء الحنفية بوجوب الايمان وحرمة الكفر على الصبى العاقل اه وقال المولوى ابن عبد الحق وليعلم أن الحسن والقبح عند المعتزلة مستلزمان فى نفس الامر لجميع الاحكام وان كان العقل يدرك بعضها دون

بعض والماتريدية وان صرحوا بادراك بعض الاحكام ولم يقولوا باستلزامهما ادراك العقل جميع الاحكام لكن يلزم عليهم ما التزمه المعتزلة لان استلزام البعض دون البعض تحكم وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشراح ان المعتزلة ذهبوا الى الايجاب الكلى فى استلزامهما الحكم وجمهور الحنفية الى السلب الكلى وبعضهم الى السلب والايجاب الجزئيين ليس كما ينبغى قال بعض الاعاظم يفهم من كلام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بين الماتريدية والمعتزلة والاشعرية ان العقل عند المعتزلة علة موجبة وعند الاشاعرة مهدرة وعندنا لاهذا ولا ذاك بل العقل يوجب أهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الاسلام لما مر من اجماع المسلمين على أن لا حكم الا لله وفيه مامر أن المعتزلة لما خرقوا الاجماع على أن لا خالق الا الله تعالى فلا يبعد عنهم خرق هذا الاجماع أيضا اه وقد قدمنا لك مافيه أيضا وعلمت أن بعض الحنفية القائلين بالسلب والايجاب الجزئيين فرقوا بين ما أوجبوا فيه الاستلزام وهو الايمان وبين مانفوا فيه ذلك بظهور الدلائل فى الاول وعدم ظهورها فى غيره فتذكر وبهذا تعلم ما فى القول الذى نسبه صاحب التلويح للحنفية ونقله شيخنا رحمه الله كما تقدم بقى انه روى فى المنتقى ثم فى الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن أبى حنيفة وفى جامع الاسرار وغيره عن أبى يوسف عن أبى حنيفة انه قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه ونقله عامة الاصوليين من الحنفية فى مصنفاتهم أى لا يكون أحد من العقلاء معذورا فى أن لا يعلم خالقه بل يكون معذبا ان لم يعلمه لما يشاهد من خلق السموات والارض وما فيهما ومن خلق نفسه ونحو ذلك من الدلائل التى نصبها الله تعالى فى الآفاق والانفس دالة على وجوده ووحدانيته واتصافه بما يليق به من صفات الكمال وتنزهه عما لا يليق به تعالى بحيث لم يبق مجال للارتياب فى ذلك ولذلك كان الحق أن الايمان بالله تعالى وصفاته صفة كمال والكفر بذلك صفة نقصان عند جميع العقلاء وأيضا الايمان شكر النعمة وهو صفة كمال والكفر كفران النعمة وهو صفة نقصان فالايمان حسن والكفر قبيح عند العقل فينبغى أن يرغب الى الحسن وان يرغب عن القبيح فالعبد لو ترك ما استحسنه العقل ولم يوجد الحكم من الله تعالى بأن لم يأمر بأتيانه يكون معاقبا ولم يكن معذورا الا أن يقال انه لا يعاقب لعذر عدم وجدان الحكم منه تعالى ولعذر عدم الاعتماد الكلى على العقل فلا اعتماد على حكم العقل بان فى الاول أمر الله تعالى به وفى الثانى نهيه عنه حتى يثبت الوجوب فى الاول والحرمة فى الثانى وهكذا فى جميع الاحكام غاية الامر انه يتم فيهما استعداد كونه مأمورا به ومنهيا عنه من جانب القابل لكنه يجوز أن يخص الله ذلك بوقت لم يأت فلا تجب افاضة الامر والنهي الا فى ذاك الوقت المخصوص فتامل فيه ولما كان لقائل أن يقول

ان هذا الكلام يقتضى الايمان بالله تعالى بلا بعث رسول ودعوته فلو مات شخص بمجرد حصول العقل بلا ايمان بالله تعالى وصفاته لزم أن يكون معذبا بلا دعوة رسول لان الايمان واجب عليه وليس له عذر بالجهل مع انه تعالى قال (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) افترق الحنفية فى فهم مقالة أبى حنيفة رضى الله عنه فرقتين فقال فريق المراد من قول أبى حنيفة لا عذر لاحد الخ أى بعد مضى مدة التأمل فانه بمنزلة دعوة الرسول فى تنبيه القلب وتلك المدة تختلف باختلاف العقول فى الادراك والفهم وهذا مأخوذ من أصول فخر الاسلام حيث قال فيها معنى قولنا يكلف بالعقل انه اذا أعانه الله بالتجربة والمهلة لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة فى السفيه انه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع من ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد أن يزداد رشدا وليس على الحد فى هذا الباب دليل قاطع وفى شرح أصوله أن ادراك مدة التأمل فى حق تنبيه القلب بمنزلة دعوة الرسول وأيضا لا عذر له بعد الامهال الا فى ابتداء العقل ثم قال ان لم تبلغه الدعوة ولم يعتقد شيئا من الكفر والايمان فى ابتداء العقل كان معذورا لانه لم تمض عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفرا لم يكن معذورا لان اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وانه تأمل فاختار الكفر كذا أفاده المولوى ابن عبد الحق والفريق الاخر قال المراد انه لا عذر لاحد بعد البعثة وعزاه ابن الهمام فى تحريره الى أئمة بخارى وحاصل مختار فخر الاسلام والقاضى أبى زيد وشمس الائمة الحلوانى ومن تابعهم نفى التكليف بالايمان عن الصبى العاقل كما نص عليه ابن الهمام فى التحرير وقال صدر الشريعة فى التنقيح فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان اه وقال التفتازانى فى التلويح هو الصحيح اه فالعجب من أستاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم انه عد فخر الاسلام والقاضى أبا زيد وصاحب الميزان وصدر الشريعة ممن أوجبوا الايمان على الصبى قال فى شرح هذا الكتاب يعنى (كتاب مسلم الثبوت) هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى أبى منصور الماتريدى والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره اه وكون فخر الاسلام ومن وافقه قائلين بعدم تكليف الصبى العاقل بالايمان لا ينافى ما قدمناه عن المولوى بن عبد الحق مما نقله عن فخر الاسلام فى أصوله وعن شرح أصوله وما نقلناه فيما تقدم عن أبى منصور الماتريدى وكثير من مشايخ العراقيين من قولهم بوجوب الايمان بمجرد العقل لان هذا فى من بلغ عاقلا فتدبر قال فى مسلم الثبوت وبما حررنا من المذاهب تتفرع عليه مسألة البالغ فى شاهق جبل اه قال فى كشف المبهم أى من كان صبيا ثم بلغ فى شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة وأئمة بخارى وشيرهم من الحنفية لا يكلف بالايمان بمجرد عقله مالم تمض مدة التامل وتقدير المدة

مفوض الى الله تعالى فلو مات قبل تلك المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا لاعقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة من الحنفية منهم أبو منصور الماتريدى يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمض مدة التأمل فلو مات قبل تلك المدة أو بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب لتركه مايستقل به العقل اه وقال فى الحاشية يعنى من بلغ فى الجبال الشاهقة ولم تبلغه الدعوة ولم يعتقد العقائد ولم يعمل بالشرائع فعند المعتزلة وطائفة من الحنفية يعاقب فى الآخرة لتركه مايستقل به العقل وعند الاشاعرة وجمهور الحنفية لا يعاقب لان الحكم انما هو بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه اه ولا يخفى ان ماقاله فى كشف المبهم يخالف ماقاله فى الحاشية كما ان القولين يخالفان ما تقدم نقله من ان المعتزلة وطائفة من الحنفية يقولون ان العقل يستقل بادراك الاحكام الشرعية بدون توقف على الشرع لكن المعتزلة يقولون ان العقل يستقل بادراك جميع الاحكام غاية الامر ان بعضها قد يخفى عليه فيكشفه الشرع وطائفة الحنفية يقولون يستقل بادراك وجوب الايمان وحرمة الكفر فقط لوضوح الدلائل على ذلك وماعداذلك من الاحكام لايستقل به العقل وعند الاشاعرة وجمهور الحنفية لا يستقل العقل بادراك شئ من الاحكام بل جميعها يؤخذ من الشرع وان اختلفوا فى ان الحسن والقبح شرعيان يثبتان بالامر والنهي بذلك تقول الاشاعرة أو عقليان فالامر انما يكون بالحسن والنهي انما يكون عن قبيح بذلك قال جمهور الحنفية ولذلك قال المولوى ابن عبد الحق الصواب ان يقال عند المعتزلة يعاقب بترك الواجب وفعل الحرام ويثاب بفعل الحسنات من الواجب والمندوب وهذا كله فيما يستقل العقل فيه بادراك جهة محسنة أومقبحة وهو كثيرعندهم وعند طائفة من الحنفية يعاقب باختيار الكفر مطلقا سواء كان فى ابتداء البلوغ أى بلوغ دعوة أى رسول أو بعد مضى مدة التأمل ويعاقب بترك الايمان بعد مضى مدة التأمل والمؤاخذة بترك ما سوى الايمان وأمثاله من الشكر لم يعلم حاله برواية صريحة منهم ومايفهم من كلامهم دال على ان عندهم لايعاقب بتركه ولايثاب بفعله بل يشترط بلوغ الدعوة فيهما وعند الاشاعرة وجمهور الحنفية لايعاقب لان الحكم انما هو بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه اه يعنى عند الاشاعرة وجمهور الحنفية لايعاقب بترك الايمان واختيار الكفر وكذا فى غيره من الافعال لاشتراطهم بلوغ الدعوة فى جميع الاحكام اه

﴿ تخريج الفروع على الاصول ﴾

قال صاحب النجم اللامع ما نصه من مسائل هذه القاعدة ان النجش حرام على الناجش وان لم يعرف النهي الوارد فيه قال بعض أصحابنا لان تحريم الخداع يعرف بالعقل واعترضه الرافعى بان ذلك ليس معتقدنا

قال المصنف فى قواعده وأجبت عنه فى شرح المختصر بانه لم يقل ان العقل حرم حتى يقال لان ذلك ليس معتقدنا بل انه أدرك التحريم وعرفه والعقل دراك لامحالة قال واعلم ان ماعزاه الرافعى الى المختصر عند الشافعى أطلق القول فيه بتعصية الناجش وشرط فى البيع على بيع أخيه العلم بالنهي لعله تبع فيه الامام فانه عزاه للشافعى لكنه لم ينص على ذكر المختصر والذى فى المختصر والام اشتراط العلم بالنهي فى الموضعين اه « قلت فرق شراح المختصر بان النجش خديعة وتحريم الخديعة واضح لكل أحد ومعلوم من الالفاظ العامة وان لم يعلم هذا الخبر بخصوصه والبيع على بيع أخيه انما علم تحريمه من الخبر الوارد فيه فلا يعرفه من لا يعرف الخبر» قال الرافعى ولك ان تقول كان النجش خديعة فالبيع على البيع يعرف من الالفاظ العامة فى تحريم الاضرار وان لم يعرف الخبر الوارد فيه بخصوصه والوجه توقف التعصية على مطلق معرفة الخبر اما من عموم أو خصوص « وقد تبعه فى الروضة والامر كما قالاه فقد نص الشافعى رضى الله عنه فى اختلاف الحديث على ان الناجش انما يعصى اذا كان عالما بالنهي وقد نقله ابن يونس فى شرح الوجيز عن جمهور النقلة « ومن المسائل من لم تبلغه الدعوة مضمون بالدية والكفارة ولا يجب القصاص على قاتله على الصحيح اذ ليس هو بمسلم « ومنها اسلام الصبي المميز الصحيح عندنا انه لا يصح لان صحته فرع تقدم الالزام والالزام مع الصبي ممنوع شرعا وهذا هو المنصوص فى القديم والجديد كما قاله امام الحرمين لانه غير مكلف فاشبه غير المميز والمجنون ولا يصح اسلامهما اتفاقا لان نطقه بالشهادتين اما خبر او انشاء فان كان نطقه خبرا فخبره غير مقبول وان كان انشاء فهو كعقوده وهى باطلة هذا مذهبنا وحيث قلنا لا يصح اسلامه فلا تصح روايته مطلقا على أصح القولين وقال المتولى وتبعه النووى فى موضع تقبل روايته فيما طريقه المشاهدة دون الاخبار كرؤية النجاسة ودلالة الاعمى على القبلة وخلو الموضع عن الماء وطلوع الفجر والشمس وغروبها بخلاف ما طريقه الاجتهاد كالافتاء والاخبار عما يتعلق بالطب ورواية الاحاديث والتنجيس عن غيره واستثنوا صورا سنذكرها فيما يأتى ان شاء الله تعالى وقال أبو حنيفة يصح اسلامه بناء على ان القتل يجب على الصبي والبالغ العاقلين وهو وجه عندنا وهو قوى اذ لا يلزم من كونه غير مكلف به أنه لا يصح منه كالصلاة والصوم وسائر العبادات وحكى عن الشيخ زين الدين الكتانى انه كان يحكم بصحة اسلامه مدة مباشرته نيابة القضا وكذلك قاضى القضاة بدر الدين بن جماعة وعلى هذا الوجه لو ارتد صحت ردته لكن لا يقتل حتى يبلغ فان تاب والا قتل وفى زوائد الروضة الحكم بصحة ردته بعيد بل غلط قال والد المصنف التغليظ فيه نظر لان الحكم ببطلان الردة يقتضى توريثه من قريبه المسلم وفى وجه ثالث انه موقوف فان بلغ واستمر على كلمة الاسلام تبينا كونه مسلما من يومئذ وان وصف الكفر

(وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل خلافا للمعتزلة) عادة الاصوليين أن يذكروا بعد هذا الاصل فرعين على طريق التنزل فتابعهم المصنف احدهما شكر المنعم غير واجب عقلا لانه لو وجب عقلا

تبينا انه كان لغوا ومنها لا ينعقد نذر صوم العيد وأيام التشريق ولا يصح للنهي عنه وقال أبو حنيفة يصح لان مطلق الصوم عبادة فيكون حسنا يستحيل ان ينهي عنه لعينه فيجب صرف النهي الى أمر وراءه كترك اجابة الداعي مثلا قال ولا يلزم على هذا الصوم فى الحيض والنفاس فان ذلك من باب النفي لا من باب النهي وجوابه ما بالهم يعقلون كون الحيض مانعا ولا يعقلون كون يوم العيد مانعا * ومنها شهادة بعض أهل الذمة على بعضهم لا تقبل عندنا خلافا للحنفية لان المانع من القبول تهمة الكذب وقبح الكذب ثابت عقلا اه * ولا يخفى الفرق الواضح بين الحيض و بين يوم العيد فان الاول اعتبره الشارع مانعا من وجوب الصلاة ومن صحتها ومنع صحة الصوم أيضا وأما يوم العيد فهو من حيث انه مساو لسائر الايام فى الحقيقة لا يصلح ان يكون مانعا من صحة الصوم كما لم يصلح مانعا من صحة الصلاة فيه وأما شهادة أهل الذمة على بعضهم فلان الكذب وان كان قبيحا عقلا كما قال لكن الكذب محرم فى جميع الاديان فمتى كان الذمى عدلا فى دينه ممتنعا عن فعل ما يحرم فيه وثبت ذلك كان التعديل نافيا لهذه التهمة كما هو الشأن فى شهادة المسلم على المسلم سواء وما حكاه عن الحنفية فيما يتعلق بالاحكام التى نسبها اليهم صحيح وان كانوا لا يوافقون على ان صحة اسلام الصبي مبنية على ان القتل يجب عليه كما يجب على البالغ فانهم لا يوجبون القتل على الصبي وانما يقولون ان الاسلام تصرف نافع نفعا محضا وكل ما كان كذلك من التصرفات يصح من الصبي المميز ولذلك لا يقولون بصحة ردته لانها ضرر محض وما اعترض به ابن السبكى على القول ببطلان الردة من ان ذلك يقتضى توريثه من قريبه المسلم لا يرد لان من قال ببطلان الردة يلتزمه وهو مذهبه اللهم اذا كان المنقول عن القائل بالبطلان من أهل مذهبه انه يقول بعدم التوريث وحينئذ يكون الاعتراض قاصرا على أهل مذهبه كما ان ماقاله فى بيع النجش ووجوب الدية والكفارة وعدم وجوب القصاص على من قتل من لم تبلغه الدعوة لانه ليس بمسلم يقتضى ان بعض أئمة الشافعية قائل بالحسن والقبح العقليين فان القول بان من لم تبلغه الدعوة ليس بمسلم انما يتمشى على القول بوجوب الايمان عقلا بدون توقف على بلوغ الدعوة فتفطن

قال المصنف (وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل خلافا للمعتزلة اه) ووافقهم على ذلك ابن القاصى والقفال الشاشي والزبيرى وابن القطان وأبو بكر الصيرفى لكن الصيرفى رجع بعد ان ناظر الاشعرى اه من النجم اللامع وسيأتى ان الحنفية يوافقون المعتزلة أيضا فى أصل الحسن والقبح وان خالفوهم من وجوه أخر على ما يأتى * وقال الزركشي عادة الاصوليين ان يذكروا

لعذب تاركه قبل الشرع لكنه لا يعذب لقوله تعالى ﴿ وما كنامعذبين حتى نبعث رسولا ﴾ فانه نفى التعذيب مطلقاً الى البعثة * فان قيل التعذيب ليس بلازم لترك الواجب لجواز العفو ﴿قلنا﴾ ترك

بعد هذا الاصل فرعين على طريق التنزل فتابعهم المصنف أحدها شكر المنعم غير واجب مثلا لانه لو وجب عقلا لعذب تاركه قبل الشرع لكنه لا يعذب لقوله تعالى (وما كنامعذبين حتى نبعث رسولا) فانه نفى التعذيب مطلقا الى البعثة * فان قيل التعذيب ليس بلازم لترك الواجب لجواز العفو قلنا ترك الواجب يلزمه التعذيب قبل التوبة عندهم والعفو غير جائز قبلها فان قيل كيف يستدل عليهم بالآية والتفريع على تسليم الحسن والقبح العقليين قيل لان عندهم لايجوز ورود الشرع بخلاف العقل فصارت المعتزلة الى وجوبه بالعقل وأورد عليهم الشيخ أبو اسحاق الشيرازى فى كتاب الحدود مناقضة فانهم قالوا يجب على الله ان يثيب المطيعين وان ينعم على الخلق واذا كان الثواب واجبا فلا معنى للشكر لان من قضى دينه فلا يستحق الشكر ففى الجمع بين هذين القولين تناقض اه واقتصر العراقى من كلام الزركشى على ما نقله عن الشيخ أبى اسحاق من المناقضة وزاد ان المراد بالشكر الاتيان بالمستحسنات العقلية والانتهاء عن المستخبثات العقلية اه ومثله العز ابن جماعة غير انه لم يزد مازاده العراقى وأقول ان مناقضة الشيخ أبى اسحاق مدفوعة بان الشكر واجب له على العباد فى مقابلة نعمة الايجاد والنعم المترادفة منه تعالى على عباده فى دار الدنيا وهومن الطاعات التى يجب الثواب عليها واثابة المطيع انما هى فى دار الجزاء فلم يكن الشكر واجبا فى مقابلتها حتى يقال اذا كان الثواب واجبا فلا معنى للشكر الخ * و بالجملة فالشكر عندهم طاعة من الطاعات التى تجب الاثابة عليها لانه واقع فى مقابلتها وكون الانعام منه على خلقه واجبا عليه لاينافى ان يطلب منهم فى مقابلته ما هو واجب له عليهم أيضا من الشكر على ذلك الانعام فلا وجه لهذه المناقضة فافهم وقال ابن قاسم نقلا عن شيخه العلامة هذه المسألة ذكرها أهل الحق بعد المسألة الاولى على سبيل التنزل مع المعتزلة أى نتنزل معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لايكون الشكر عقليا وقد قررها ابن الحاجب على أتم وجه وايراد المصنف لها على هذا الوجه لاتظهر له فائدة لانهم انما ذكروا هذه عقب تلك على طريق أهل الجدل على سبيل التنزل اه وقال نقلا عن الكورانى انه قال بعد ان ذكر ان هذين الفرعين أى هذه المسألة والتى بعدها ذكرها الاصحاب على سبيل التنزل وقرروا أدلتهما ومايتعلق بهما ما نصه اذا عرفت هذا عرفت ان كلام المصنف فى هذا المقام ليس على ماينبغى لانه أشار الى الفرع الاول بقوله وشكر المنعم واجب بالشرع والى الفرع الثانى بقوله ولاحكم قبل الشرع ثم قال وحكمت المعتزلة العقل لانه لما بين ان الحكم خطاب الله تعالى وان لاحاكم عند أهل الحق

الواجب يلزمه التعذيب قبل التوبة عندهم والعفو غير جائز قبلها * فان قيل كيف يستدل عليهم بالآية والتفريع على تسليم الحسن والقبح العقليين قيل لان عندهم لايجوز ورود الشرع بخلاف

سواء كان المناسب ان يذكر بعد ذلك المذهب المخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر الفرعين على سبيل التنزل اه * ثم قال وأقول أولا اعلم ان التنزل فى هاتين المسألتين ليس أمرا متفقا عليه فقد قال الاصفهانى فى شرح المحصول بعد ان حكى قول المحصول واعلم انا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا فى هاتين المسألتين لامحالة لكن الاصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بينوا ان بعد تسليم هذين الاصلين لايصح قول المعتزلة فى هاتين المسألتين اه مانصه * اعلم وفقك الله ان فى هذا الكلام نظرا وبيانه هو انه ان كان الحكم فى هاتين المسألتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا لاتتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعى على عدم الحكم فى هاتين المسألتين بعد تسليم تلك القاعدة أصلا وذلك انه قد سلم اللزوم القطعى لوجوب شكر المنعم عقلا وان الاشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان الملزوم القطعى واقعا اما حقيقة أو بحكم التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلايقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم فى هاتين المسألتين قطعا على وفق مذهبهم فلم يمكنا اقامة الدليل على عدم الحكم فى هاتين المسألتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب انا لانسلم لهم القاعدة أصلا اه وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف فى هذا الكتاب ممن لايرى التنزل فى هاتين المسألتين فلم يسلك طريقته وباحتمال ذلك يسقط الاعتراض عليه وعلى هذا انما نص على هاتين المسألتين بخصوصهما متابعة للاصحاب واقتداء بهم فى الجملة وأما ثانيا فيجوز ان يكون المصنف اكتفى بالاشارة الى التنزل حيث أفردهما بالذكر مع فهمهما مما قبلهما ومما بعدهما أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لايصح التنزل فذكرهما على وجه يحتمل التنزل وعدمه اه * وقال العطار بعد ان نقل ماتقدم عن ابن قاسم ولايخفى انه لو فرض عدم لزوم التنزل لكان ذكرهما انما هو على وجه الجدل وأما مجرد نقل الخلاف كما فعل المصنف فلا فائدة فيه اذ قد علم ذلك من خلافهم فى مسألة الحسن والقبح فأى فائدة فى تخصيص ذكر هذين الفرعين اذا لم يكن على وجه الجدل وبيان عدم تمام أدلتهم فى خصوص هذه المسألة وقد أشار الى هذا المعترض وأما مجرد تقليد الاصحاب بالذكر مع انه لم يذكرها على الوجه الذى ذكروه فلا ينفع ولا يفيد تأمل هكذا اعترض بعض الفضلاء ثم رأيت فى كتاب البرهان لامام الحرمين ما يدفع اعتراضه حيث قال مسألة ترسم بشكر المنعم شكر المنعم لايدرك وجوبه بالعقل عندنا وهذا يندرج تحت الاصل الذى سبق عقده اه فترجم بعد

العقل فصارت المعتزلة الى وجوبه بالعقل وأورد عليهم الشيخ أبو اسحاق الشيرازى فى كتاب الحدود مناقضة فانهم قالوا يجب على الله أن يثيب المطيعين وأن ينعم على الخلق واذا كان الثواب

الاصل بمسألة ترسم بشكر المنعم معترفا باندراجه تحت ماسبق عقده وهى مسألة التحسين والتقبيح ولم يذكره على طريق التنزل وكفى به سلفا للمصنف قال امام الحرمين فى الكتاب المذكور ليس ذلك يعنى الاصل المذكور واقعا فى قسم الضروريات وانما هو مدرك بالنظر عقلا والبرهان القاطع فى بطلان ماصاروا اليه ان الشكر تعب للشاكر ناجز ولايفيد المشكور شيأ فكيف يقضى العقل بوجوبه ومن أين يعرف العاقل هذا والمشكور يقول لايجب على نفعك ابتداء وما ينفعنى فاعوضك فان قيل يدرك الشاكر العقاب المرتب على ترك الشكر قلنا كيف يعلم ذلك والكفر والشكر سيان عنده فى حق المشكور اه وأما ماقاله بعض الحواشى المتأخرة فى بيان التنزل ان يقال تنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لايكون الشكر عقليا فان العقل اذا خلى ونفسه لم يدرك فيه الحسن بالمعنى المتقدم لان المصلحة المشتمل عليها الشكر اما ان تكون راجعة للمشكور أو الى الشاكر والاول باطل لان الرب تعالى وتقدس غنى عن الانتفاع بشكر شاكر أو عبادة عابد كيف وقد ثبت له الغنى المطلق اذ لو انتفع بذلك لزم افتقاره الى خلقه واللازم باطل فكذا الملزوم وأما الثانى فلأن النعمة الواصلة الى الشاكر بالنسبة الى مسديها وهو الله تعالى كلا شئ لان الدنيا بحذافيرها لاتساوى عند الله جناح بعوضة فلا تستوجب شكرا فلولا ان الله أمرنا بالشكر على النعم مطلقا لم يكن الشكر واجبا فيكون الشكر واجبا بالشرع لابالعقل فلا يخفى ضعف الشق الثانى أعنى قوله وأما الثانى فلان النعمة الخ اه

وكتب شيخنا على قوله وأما الثانى فلأن الخ حيث نقله البنانى أيضا فقال رحمه الله هذا مبنى على شئ تركه وعبارة العضد والذى انفصل به المعتزله عن الالزام ان للعبد فائدة دينية وهى الامن من احتمال العقاب بترك الشكر وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل فاذا رأى ما عليه من النعم الجسام علم أنه لا يمتنع كون المنعم بهاقد ألزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وهذا مردود لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه فى أكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى واما لانه كالاستهزاء وذكر نحو ما قال المحشى (يعنى البنانى) وقوله لانه تصرف فى ملك الغير أى وقد جعلوه فى المسألة الآتية دليل الحظر وهذا الكلام كما ترى يفيد أن المعتزلة فى هذه المسألة اعترفوا بان فيها جهة أدركها العقل فادرك الحكم منها وحاصل الرد انا لا نسلم أن العقل أدركها لانا نمنع لزوم خطورها ولئن سلمنا فتلك الجهة

واجبا فلا معنى للشكر لان من قضى دينه فلا يستحق الشكر ففى الجمع بين هذين القولين تناقض

لا تقتضى الحكم حتى يدركه العقل بواسطتها لوجود المعارض لا نتضائها اياه فتدبر حتى لا تلتبس بالمسألة الآتية فان الرد فيها مبنى على أنهم قالوا فيها أن العقل لا يدرك فيها جهة أصلا بقى أن بعضهم قال قد يقال أن الفائدة نفس حصول الشكر اذ الافعال قد تكون حسنة لذاتها كما هو مذهب المتقدمين منهم اه وأقول قال فى مسلم الثبوت مسئلة قال الاشعرى على التنزل شكر المنعم ليس واجبا عقلا اه قال فى كشف المبهم أى الانتقال من المذهب الحق الذى هو فى غاية العلو أعنى بطلان حكم العقل الى المذهب الباطل الذى هو فى غاية الانحفاض أعنى تسليم كون العقل حاكما يعنى قال الاشعرى على تسليم أن للعقل حكما بابطال وجوب شكر المنعم على العبد المنعم عليه بنفى حكم العقل فى خصوص هذا قال الابهرى فى حاشية شرح المختصر أن المراد بالتنزل هو الانتقال من مذهبهم { يعنى مذهب الاشاعرة } وهو أن العقل ليس حاكما فى الاحكام الشرعية أصلا الى موافقة الخصم والتسليم ان العقل حاكم فى الجملة اه

وقال السيد فى حاشيته على شرح المختصر وكان الفائدة فى تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فسادها فى هاتين المسألتين { يعنى وجوب شكر المنعم وكونه لا حكم لافعال العباد قبل الشرع } اللتين هما من فروعها المعتبرة اظهار سقوط كلامهم فى عرفهم بناء على أصلهم كسقوط كلامهم فى أصلهم اه اذا علمت هذا تعلم سقوط اعتراض الاصفهانى فى شرح المحصول والعلامة الناصر والكورانى وانه لا حاجة لما أطال به ابن قاسم وغيره من الحواشى وان المراد بتسليمهم أن العقل حاكم أى مدرك للحكم فى الجملة أى فى بعض الافعال ولكن لا نسلم أنه يدرك ذلك فى هاتين المسألتين وعلى فرض تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين فى جميع الافعال لا نسلم أن الحكم لازم لهذه القاعدة فى الواقع ونفس الامر لا على سبيل القطع ولا على سبيل الظن الا ترى أن علماء بخارى وغيرهم من الحنفية قائلون بقاعدة الحسن والقبح العقليين مع موافقتهم الاشاعرة فى أن شكر المنعم واجب شرعا وفى انه لا حكم قبل الشرع كما ان بعض الحنفية قائلون بان العقل يدرك الحكم فى خصوص الايمان والكفر بدون توقف على الشرع ولم ترد عنهم رواية صريحة فى ادراكه الحكم فيما عداهما وان الذى يفهم من كلامهم أن العاقل البالغ عندهم لا يعاقب ولا يثاب بفعله بل يشترط بلوغ الدعوة فيما عدا الايمان والكفر كما أسلفناه على أننا اذا سلمنا لهم قاعدة الحسن والقبح وانها تستلزم الحكم وان ذلك عام فى كل الافعال فأى مانع يمنع من أنا نقول لهم قد وجد شىء آخر بناء على أصلكم يقتضى فى هاتين المسالتين عدم تسليم أن العقل يدرك هذا الحكم الا ترى الى قول امام الحرمين كما تقدم والبرهان القاطع فى بطلان ما صاروا اليه الخ والى قول بعض الحواشى لكن يلزمكم أن لا يكون

الشكر عقليا الى ان قال وأما الثانى مع ما بنى عليه من كلام العضد وقوله وهذا مردود الى ان قال ولو سلم تخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر لما بينه فان هذا منهم تصريح بان المعنى حينئذ أنا لو سلمنا جدلا قاعدة الحسن والقبح وانها تستلزم الحكم وجوبا وحرمة لا يمكن أن نسلم ان وجوب الشكر عقلى لان الشكر قد وجد فيه ما يقتضى حسنه ومايقتضى قبحه فمن أين يستقل العقل بادراك وجوبه قبل ورود الشرع واما ان المصنف أوردها لاعلى وجه التنزل فغير مسلم فان ذكرها بعد ذكر القاعدة التى تشملهما مع مااشتهر عن الاصحاب من ذكرها بعدها على سبيل التنزل دليل على انه تابع للاصحاب فى ذلك وانه ذكرها على الوجه الذى ذكرها عليه الاصحاب وقد علمت فائدة التنزل مما ذكره السيد الشريف وانه لازم فى الجدل فاندفع ما اعترض به بعض الفضلاء وأما كون امام الحرمين ذكر مسألة شكر المنعم مع تصريحه بأنها تندرج تحت الاصل الذى سبق عقده فيكون سلفاً للمصنف فلا يدفع اعتراض بعض الفضلاء واذا كان المصنف لم ينفعه تقليد الاصحاب فى الذكر فى نظر بعض الفضلاء وانما يطلب الفائدة فى تخصيص ذكر هذين الفرعين فبالضرورة لاينفع المصنف أن يكون امام الحرمين سلفاً له ومقلداً ۵ والحاصل ان المنكرين لعقلية الاحكام قالوا لانسلم عقلية الاحكام ولو سلم فلا نسلم أن شكر المنعم واجب عقلا قال المولوى ابن عبد الحق وتفصيله ان ماسبق كان ابطالا لدعوى ان الحسن والقبح العقليين يستلزمان الحكم من الله تعالى ولو سلم ماذكرتم من أن ادراك المصلحة والفائدة فى الافعال يوجب ادراك حكم الوجوب من الله تعالى فلا نسلم هذا فى الفعل الذى هو شكر المنعم لان شكر المنعم ليس واجباً عقلا اه وقال الجلال المحلى فى تفسير الشكر اى الثناء على الله تعالى لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بأن يعتقد انه تعالى وليها أو اللسان بأن يتحدث بها أو غيره كان يخضع له تعالى اه

وكتب عليه ابن قاسم فنقل عن الكمال ان كلام الشارح يقتضى ان المراد بالشكر فى هذا الموضع هو الشكر بالمعنى اللغوى المتعارف وهو خلاف المشهور فان المشهور ان المراد هو الشكر بالمعنى العرفى وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ماخلق وأعطاه لاجله وأجاب عن ذلك بأنه بعد تسليم ان موضوع المسألة المعنى العرفى يكون الشارح قد فرض المسألة فى بعض موضوع النزاع ولا محذور فى ذلك ولهذا قال شيخ الاسلام والامر سهل على ان الشهاب حمل ماذكره الشارح على المعنى العرفى حيث قال فى قوله أى الثناء مانصه عرفه باللام ولم يقل ثناء كما قالوا فعل ينبئ الخ افادة للكل المجموعى واشعاراً بأن الشكر المعرف هو الشكر الشرعى المعرف بقولهم صرف جميع ما أنعم الله به الخ ثم نظر فيه من وجهين أحدها انه يحتاج الى جعل قول الشارح بان فى الموضعين بمعنى كان وسيأتى عنه ماينافيه والثانى ان الشارح اعتبر كون الثناء

لاجل الانعام والشكر الشرعى المذكور لايعتبر فيه ذلك ونقل عن شيخ الاسلام انه قال تبع (أى الجلال) فى تفسير الشكر بالثناء الجوهرى وغيره وفيه تجوز حيث أطلق الثناء على فعل غير اللسان من الاعتقاد وفعل الجوارح المراد بقوله أو غيره أى أو الثناء بغيره اه * وعن الكمال ان اطلاق الثناء على العمل بالاركان غير سائغ الا أن يدعى اطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقترنا باللسان والقلب اه وأشار الى أن التجوز هنا لوجود القرينة الواضحة والى أن كلام شيخ الاسلام يفيد ان اطلاق الثناء على الاعتقاد مجاز وكلام الكمال يفيد انه مجاز فى فعل الاركان فقط حقيقة فى فعل اللسان واعتقاد القلب ونقل العطار مانقله ابن قاسم وكلامه عليه ملخصا واعترض على قول ابن قاسم ان الشارح قد فرض المسألة الخ بأنه لم يظهر وجهه ومن ثم قال بعض الفضلاء ان الشارح صور موضوع المسألة بغير وجهه اه * وأقول هذا كله خوض فى الكلام بغير رجوع الى ماقاله الفريقان فى موضوع هذه المسألة قال الآمدى فى الاحكام شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزامها المشقة لها بالاجتناب عن المستقبحات العقلية والعزم على الخصال الحسنة كذلك وقال الاسنوى فى شرح المنهاج وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله رب العالمين والشكر لله تعالى ونحوه بل المراد اجتناب المستخبثات العقلية والاتيان بالمستحسنات العقلية والمنعم هو البارى سبحانه وتعالى اه * وقيل ان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما أنعم الله سبحانه عليه به فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى تلقى أوامره نص عليه السيد والابهرى وميرزاجان الشيرازى فى حواشيهم على شرح المختصر وقد نص صدر الشريعة فى التوضيح على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفى كشف البزدوى عن القواطع وذهب طائفة من أصحابنا الى أن الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر الله وقبح الظلم والكذب الضار ثم فيه واليه ذهب كثير من أصحاب الامام أبى حنيفة خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج واليه ميل الامام فخر الدين الرازى فى بعض كتبه الكلامية كذا أفاده فى كشف المبهم وبهذا تعلم ان الشارح الجلال قصد بتفسير الشكر بالثناء وجعله بالمعنى اللغوى هو الرد على من قال انه بالمعنى الشرعى ولذلك قال شيخنا على قول الشارح لانعامه هذه كلمة ما أدق موقعها فان المعتزلة جعلوا جهة الحسن الامن من احتمال العقاب بترك الشكر على النعم الجسام كما تقدم فأراد الشارح الاشارة الى أن الشكر لايجب بالعقل وان لاحظ العقل الانعام الذى ادعيتم انه سبب فى وجود جهة الحسن لما تقدم نقله عن العضد وهذا المعنى مأخوذ من قول المصنف المنعم المفيد أن الشكر للانعام ليس بواجب عقلا والشكر للانعام لايكون الامع ملاحظة الانعام * وحاصل هذا هو معنى التنزل المتقدم ومن

هنا يعلم وجه عنونة أصحاب الاشعرى لها بشكر المنعم فلله در هـذين الامامين ما أدق نظرهما وقد غفل الناس عن هذا فاعترضوا بأنه لاموضع لذكر هـذه المسألة الى آخر ماذكره المحشى (يعنى البنانى) فتدبر حق التـدبر لتعلم بطلان قول من قال ان موضوع المسألة الشكر العرفى فانه لايعتبر فيه ان يقع للانعام بخلاف اللغوى فانه يعتبر فيه ذلك وهو فرض المسألة كما هو صريح ماتقدم عن العضد من انهم انفصلوا به عن الالزام وكيف والعرفى اصطلاحى حادث باصطلاح أهل الشرع وفرض المسأ‌ه وجوب الشكر قبل الشرع عند المعتزلة ولا بد أن يتحد محل الخلاف وصحة قول من قال أخـذ قوله لانعامه من تعليق الحكم بالوصف فانه موضوع المسألة كما عرفت وعـدم صحة قول من قال لاحاجة اليـه لانه مأخوذ من الشكر اذ الانعام معتبر فى مفهومه اه لان اعتباره فى مفهومه لايقتضى ايقاع الشكر فى مقابلتـه الذى هو موضوع المسألة ألا ترى الى الشكر العرفى فليتأمل اه فلله در شـيخنا تقد وافق بفهمه ماصرح به الآمدى والاسنوى فى شرح المنهاج وقد وافقهما الولى العراقى حيث قال كما تقـدم المراد بشكر المنعم الاتيان بالمستحسنات العقلية والانتهاء عن المستخبثات العقلية اه فانه مع تصريح الآمدى بأن الشكر ماعدا المعرفة لايمكن أن يكون المراد منه الشرعى وقد جعلوا القول بارادة الشكر بالمعنى الشرعى مقابلا لما قاله أولئك الائمة وحكوه بقيل فدل على ضعفه ووجهه ماقاله شيخنا وماقلناه بقى مانص عليه صدر الشريعة من أن شكر المنعم واجب عقلا عند الحنفية وما نقله فى كشف البزدوى عن القواطع فان المراد بشكر المنعم عند هؤلاء هو الايمان فقط كما يعلم مما تقدم من أن الحق ان الايمان بالله تعالى وصفاته صفة كمال والكفر بهصفة نقصان فالايمان حسن والكفر قبيح وان ماعـدا الايمان والكفر لاثواب فيه ولا عقاب عند من وافق المعتزلة من الحنفية قبل ورود الشرع فارجع اليه * وكتب ابن قاسم على قول الجلال لانعامه فنقل كلام الشهاب ان الشارح أخذ هذا من ترتب الشكر على المنعم واعترض عليه بأنه لاحاجة اليه لان الانعام مأخوذ فى مفهوم الشكر وقد وافق العطار ابن قاسم فى انه لاحاجـة لقول الشهاب المذكور قد علمت من كلام شيخنا المتقدم ان الصواب ماقاله الشهاب * وكتب ابن قاسم على قول المصنف وواجب بالشرع فقال فيه أمران الاول انما اقتضاه هنا الـكلام من أن من ترك الشكر بالمعنى الذى فسره به الشارح اثم كما صرح به قول الشارح فن لم تبلغه دعوة نبى لايأثم بتركه خلاف المتبادر من كلام الفقهاء فى الفروع كما تقدم بل المتبادر منـه انه لااثم على من غفل مطلقا عن ان الله مولى النعم ولم يتحدث بالنعم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى الا أن يؤول ماذكره كان يراد اعتقاد ماذكر اعتقـاداً بالقوة بأن يكون بحيث لو سئل عن أمر النعم اعترف بوصولها اليه من الله تعالى وبالخضوع الخضوع بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ عزة الله تعالى وعظمته

رأى نفسه خاضعة لذلك ولما تكلم الدوانى فى حواشى شرح المطالع على تعريف الشكر العرفى بقولهم صرف العبد الخ فسر قولهم فيه ماخلق لاجله بما كلف به اه والثانى ان القرافى فى شرح المحصول قال الشكر طاعة الله تعالى بالقول أو الفعل أو الاعتقاد الى أن قال أعظم مراتب الشكر الايمان وأدناه اماطة الاذى واستظهر بناء على ماقرره ان الشكر غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله الى قوله فيتعين تحرير الدعوة ولا يؤتى بلفظ يوهم ايجاب المجموع من حيث هو مجموع اه وأقره ابن قاسم و بنى عليه ان الشكر ينقسم الى واجب وهو الطاعات الواجبة ومندوب وهو الطاعات المندوبة اه ٭ وبعد ان نقل العطار ما كتبه ابن قاسم ملخصاً قال معترضا على كلام القرافى فى شرح المحصول مانصه قال بعض الفضلاء قوله نظهر ان شكر الله غير واجب الخ كلام غير لائق كيف وقد قال تعالى ﴿ واشكروا لى ولا تكفرون ﴾ نعم المقصود واضح وهو ان الاتيان بجميع أعمال البر غير واجب بل غير مقدور لكن التعبير عنه بلفظ الشكر ثم حمل عدم الوجوب عليه غير لائق ٭ ثم ان صدق معنى الشكر لايتوقف على الاتيان بجميع أعمال البر والا لما وقع التكليف به اه ٭ وأقول قول ابن قاسم المتبادر انه لا يأثم الخ غريب فان الغفلة عن الاعتقاد لاتنافى الاعتقاد والكلام فى أن من لا يعتقد يأثم لافى من لايتذكر الاعتقاد كما انك اذا تأملت ما قدمنا لك عن الآمدى والاسنوى وغيرهما تعلم ان الكلام انما هو فيما عدا الايمان من أنواع الشكر الذى هو فعل واجب أو ترك محرم لاغير وان هذا هو موضوع هذه المسألة وليس موضوعها مطلق مايسمى شكراً ولفظ الشكر مضافا للمنعم قد عرف فيما بينهم بهذا فلا يقال انه أتى بلفظ يوهم ايجاب المجموع فأما كلام بعض الفضلاء اعتراضاً على القرافى فلا معنى له ولا يقتضى شيئاً لان غاية مايقتضيه ان حمل عدم الوجوب عليه غير لائق والواقع انه لائق لانه اذا أريد المجموع فلا شبهة فى أن حكمه كذلك وأما قوله تعالى ﴿ فاشكروا لى ولا تكفرون ﴾ فالمعنى المراد منه واضح وهو الشكر الذى يقابله الكفر وليس الكلام هنا فيه كما علمت ألا ترى ان قصد المصنف والجلال انما هو الرد على المعتزلة القائلين ان من رأى ماعليه من النعم علم انه لايمتنع كون المنعم بها قد ألزمه الشكر عليها والذى يخطر بالبال هو الزامه الشكر المتعلق بتلك النعم لا مطلق الشكر وقد علمت ان ليس الكلام فى مطلق مايسمى شكرا ألا ترى الى قولنا فى الرد عليهم ان الشكر على تلك النعمة الحقيرة ربما كان سببا فى العقاب ٭ و بالجملة فالمراد فى هذه المسألة الشكر بفعل الواجبات وترك المحرمات التى يدرك العقل وجوبها أو حرمتها بجهة محسنة أو مقبحة فاعرف ذلك ٭ بقى ان المصنف والشارح والحواشى لم يتعرضوا لذكر أدلة المختلفين فى هذا المقام على وجه التفصيل فنتعرض لذلك لتقف

على حقيقة الحال فنقول استدل الحنفية على اثبات اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقلا بان حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى وافق عليه من لايقول بارسال الرسل كالبراهمة فلولا ان كلا منهما غير متوقف على الشرع لم يكن كل منهما مما اتفق عليه العقلاء وقد يقال ان اتفاقهم على ذلك يجوز ان يكون لانهما من صفات الكمال والنقصان كوجوب الصدق وامتناع الكذب فى حقه تعالى وأما بالمعنى المتنازع فيه فر بما يمتنع كذا فى حواشى كشف المبهم يعنى يجوز ان يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة فى مقابلته بمعنى كون أحدهما صفة كمال وكون الآخر صفة نقص لابمعنى استحقاق ثواب الآخرة وعقابها لأن الافعال لاتتصف بهما الا بواسطة الاطاعة وعدمها وهمابعد الحكم بتلك الافعال فكونها عقلية موقوف على عقلية الحكم وهى لم تثبت بعد وسيأتى مايدفع هذا وان المراد بالحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب ان يكون الفعل بحيث يصلح لان يكون مناطا للثواب والعقاب وهو محل النزاع وان الحنفية قالوا ان كون الفعل صفة كمال او نقص يجعله بحيث يصلح لما ذكر وهذا غير استحقاق الثواب أو العقاب الذى يكون بواسطة الاطاعة أو المعصية و يتأخر عن الحكم فان استحقاق كل منهما بهذا المعنى يتعلق بالامتثال وعدمه وليس هذا محل النزاع هنا وانما هو موضع نزاع آخر هو انه يجب على الله ان يثيب الطائع و يعذب العاصى أولا يجب فتدبر وقال الاشاعرة ان اتفاق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة يجوز ان يكون لمصلحة عامة لجميع الخلائق فلما كانت فى الاحسان رعاية مصلحة عامة حكم العقل بالحسن على الاحسان لمصلحة عامة لا لذاته و بالقبح على مقابلته بالاساءة لمصلحة عامة لالذاته وأجاب الحنفية بان كون اتفاق العقلاء للمصلحة العامة لايضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فننقل الكلام اليها ونقول ان كل المتدينين وغيرهم متفقون على حسنها وانما يضرنا لو ادعينا ان كلا من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال علينا لانسلم ان حسن الفعل الذى هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وقبح الفعل الذى هو مقابلة الاحسان بالاساءة لذات الفعل بل لمقتضى المصلحة العامة ونحن لاندعى هذا حتى يضرنا بل ندعى عدم توقف كل من الحسن والقبح على ورود الشرع سواء كان حسن الفعل أو قبحه لذاته أو لصفة أو لامر آخر والجواب بمنع اتفاق العقلاء على ان كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مناط حكمه تعالى بان يقال لانسلم اتفاق العقلاء على ذلك لا يمسنا أيضا فانا لانقول باستلزام كل من الحسن والقبح حكما منه تعالى على العبد بل نقول ان ذلك الحكم انما يعرف بالسمع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن والقبح على ان المولوى ابن عبد الحق قال وأنت تعلم ان هذا المنع لايمس القائلين باستلزامه

الحكم أيضا لان مقصودهم من هذا الدليل ليس الاثبات عقلية الحسن والقبح فقط لا اثبات استلزامه للحكم أيضا حتى يتمهم المنع بان التقريب غير تام اهـ ثم قال المولوى ابن عبد الحق واعلم انه قد استدل بعض الاعاظم على كون الحسن والقبح عقليين بوجهين الاول انه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزنا متساويين فى نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل أحدهما واجبا والآخر حراما ليس أولى من العكس وهو ترجيح بلا مرجح ومناف لحكمة الآمر وهو حكيم قطعا وفيه ان فى الصلاة صفة الطيبية التى هى صفة كمال وفى الزنا صفة الخباثة وهى صفة نقصان البتة فلهذين المرجحين حكم بوجوب الاول وحرمة الثانى مع حكمة زائدة فى ذلك الحكم وهو انه بعد الحكم يستحق باطاعته الثواب فى الآخرة ويستحق بعدمها عقابها والثانى انهما لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة لانهم كانوا قبل ذلك فى رفاهية فى عدم المؤاخذة فى كثير مما يستلذه الانسان ثم بعد مجيء الرسل صاروا ببعض تلك الافاعيل فى عذاب أبدى فاى فائدة فى ارسال الرسل الا التضييق وتعذيب عباده فصار ارسالهم بلاء وهذا خلف لانه تعالى من علينا بأن ذلك رحمة فى كثير من مواضع تنزيله اهـ وأنت تعلم ان المنهيات قبل النبى أى قبل بعث النبى وان لم تكن قبيحة بمعنى استحقاق العذاب لكنها قبيحة بمعنى صفة النقصان لانها خبائث فى علم الله تعالى فلا تستحق الامر بها حتى تكون مما يستحق عليها الثواب لانه خلاف الحكمة والحكم صفة كمالية له تعالى وخلافها محال على انه يرد عليه ان المؤاخذة عندكم موقوفة على العقل فى بعض الافعال وعلى الشرع فى بعضها أو على حكم الشارع مطلقا فاى فائدة فى خلق الادراك فى العبد وأى فائدة فى ارسال الرسل وكانوا قبل ذلك فى رفاهية فما هو جوابكم فهو جوابنا واستدل بعض الشراح على كون الحسن والقبح فى الافعال عقليين بوجوه منها انه لو لم يكن فى ذات الصلاة والصوم مثلا وكذا فى ذات الزنا واللواطة استحقاق شيء من الثواب والعقاب بل الحق سبحانه جعل الامرين الاولين مناطا للثواب والآخرين مناطا للعقاب بدون مصلحة واستحقاق فى ذاتها تكون ارادة البارى جزافية تعالى الله عن ذلك وفيه أن الافعال مختلفة بالطيبية والخباثة وهما صفتا الكمال والنقصان فيستحق بهما لتعلق الامر والنهى وليس لنفس تلك الافعال ولا للوازمها استحقاق الثواب والعقاب بل هو بواسطة الاطاعة وعدمها وهما بعد الامر والنهى وحصر المصلحة فى استحقاقهما بهما فى غاية الفساد ومنها أن الفعل لو لم يكن فى ذاته مخصص يقتضى ارادة الفاعل بالحسن مثلا يلزم الترجيح بلا مرجح فى كونه حسنا مثلا فان الفعل فرض نسبة الحسن والقبح اليه على السواء فلا مخصص لارادة الفاعل أيضا وفيه انا لا نسلم ان ارادة الفاعل المختار تقتضى المخصص ولو سلم فنقول ان صفة الطيبية والخباثة مخصصان لتعلق الامر والنهى والاطاعة مخصصة لاستحقاق الثواب فى علمه القديم وهذه هى الحكمة

بالضرورة ونفس الفعل وشيء من لوازمه لايقتضي هذا التخصص فان قيل اذا كانت الافعال قبل الامر والنهي فى أنفسها متصفة بالكمال والنقصان فاستحقت للثواب والعقاب فكما انها حسنت وقبحت بالمعنى الاول حسنت وقبحت بالمعنى الثالث أيضا قبل الامر والنهي وهي المعنى بذاتية الحسن والقبح بالمعنى الثالث يقال ان استحقاق الثواب والعقاب فى علمه المتقدم مخصوص بالاطاعة وعدمها وهما لا يوجدان الا بعد تعلق الامر والنهي فليس لنفس الفعل ولا لشيء آخر استحقاقهما وان ثبتا لهما ثبتا بواسطة الاطاعة وعدمها وهما بعد تعلق الامر والنهي واستحقاق المدح للطيبات بسبب صفة الكمال يغاير الاستحقاق للمدح بسبب الاطاعة لان المدح لصفة الكمال باعتبار الحب والرضا والذم لصفة النقصان باعتبار النفرة وعدم الرضا والمدح للاطاعة باعتبار اعطاء الثواب فى الدار الآخرة والذم لعدم الاطاعة باعتبار ايصال العقاب فيها فالاول ممكن قبل الامر والنهي والثاني لايمكن الا بعدهما فتأمل اه * وأقول قد تقدم ان للحسن والقبح ثلاث معان ذكرت وان محل النزاع منها هو الثالث وهو حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق المدح أوالذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا فعند الاشاعرة هذا الحسن وهذا القبح بجعل الله تعالى فما أمر به حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الامر فأمر بما نهى عنه أو نهى عن ما أمر به لانعكس الحسن والقبح وصار الحسن قبيحاً والقبيح حسنا فليس فى ذوات الافعال ولا فى صفاتها مابه يكون استحقاق المدح أوالذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا بل كل ذلك بجعل الشارع فالله سبحانه جعل الصلاة والصوم مثلا مناطا للثواب والزنا واللواطة مثلا مناطا للعقاب بدون مصلحة واستحقاق وصلاحية لذلك فى ذواتها وعند المعتزلة وطائفة من الحنفية عقلي أى لايتوقف على الشرع وقد يسمى ذاتيا نسبة الى الذات لانه قد يكون لذات الفعل أو لصفة من صفاتها أولانه لما لم يكن بجعل الشارع نسب الى الذات ومعنى كونه عقليا انه قد يدرك بالعقل بدون توقف على الشرع وليس معنى كون الحسن والقبح عقليين انهما كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح أوالذم والثواب أو العقاب عند العقل فان الحسن والقبح بهذا المعنى لايعرفان عند الحنفية الامن الشرع لان استحقاق المدح أوالذم فى الاخرة والثواب أو العقاب فيها لايعلم عندهم الامن الشرع ولايعقلان الابه فلا يصح ان يكون هو المعنى المراد من كون الحسن والقبح عقليين كما ان أكثر الحنفية وان قالوا بان الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقليان لكنهم يقولون انهما لايستلزمان حكما فى فعل العبد بل يصير ان الفعل صالحا لاستحقاق الامر والنهي من الحكيم الذى لايأمر بنقيض ماأدرك العقل حسنه أو ينهي عن نقيض ما أدرك قبحه لان ماأدرك حسنه أوقبحه راجح ونقيضه مرجوح بمعنى ان صفة

الحسن فى الفعل ترجح جانب الامر به على جانب الامر بنقيضه القبيح وصفة القبح فى الفعل ترجح جانب النهى عنه على جانب النهي عن نقيضه الحسن عملا فى ذلك بمقتضى الحكمة التى هى صفة كمال لله تعالى فلا حكم عند هؤلاء الحنفية الامن خطاب الشارع فما لم يحكم بارسال الرسل وانزال الكتب فليس هناك أمر ولا نهي فليس هناك حكم أصلا فهم يوافقون الاشاعرة فى النتيجة * وحاصل الخلاف بينهم و بين الاشاعرة ان هؤلاء الحنفية يقولون لابدان يكون الفعل المأمور به صالحا لان يؤمر به قبل ان يؤمر به بأن يكون فيه مصلحة توجب حسنه وتجعله صالحا لان يؤمر به وان يجعل مناطا للثواب والعقاب ولابد ان يكون الفعل المنهي عنه صالحا لان ينهى عنه قبل النهى عنه بان يكون فيه مفسدة توجب قبحه وتجعله صالحا لان ينهي عنه وان يجعل مناطا للعقاب فالحسن والقبح بمعنى صلاحية الفعل لان يؤمر به و يجعل مناطا للثواب أو ينهى عنه و يجعل مناطا للعقاب فالمعتزلة وجميع الحنفية يقولون ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقليان أى يمكن أن يدركهما العقل بدون توقف على الشرع ولكن اختلفوا فى انهما يستلزمان عند ادرا كهما حكما فى فعل العبد هو الوجوب والحرمة واخواتهما أولا يستلزمان بالاول قالت المعتزلة فقالوا بوجود الحكم قبل ارسال الرسل ونزول الخطاب وقال أكثر الحنفية بالثانى فنفوا الحكم قبل ارسال الرسل ونزول الخطاب وأماالاشاعرة فقالوا ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور شرعى لاعقلى بمعنى ان الفعل المأمور به انما صار صالحا لان يؤمر به و يكون مناطا للثواب لنفس الامر لا لنفس الفعل ولالشئ من صفات الفعل والفعل المنهي عنه انما صار صالحا للنهى عنه وجعله مناطا للعقاب لنفس النهى عنه لالنفس الفعل ولا لوصف فيه وأماالفريق الآخر من الحنفية فكالمعتزلة سواء بسواء الا انهم خصوا الاستلزام بالايمان والكفر اذا علمت ذلك علمت ان معنى قول بعض الاعاظم فى الاستدلال على كون الحسن والقبح عقليين فى الوجه الاول انه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزنا متساويين فى نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل أحدهما واجبا والاخر حراما ليس أولى من العكس وهو ترجيح بلا مرجح ومناف لحكمة الآمر وهو حكيم قطعا اه انه لو لم يكن فى الفعل لذاته أو لصفة من صفاته أو لاى اعتبار من الاعتبارات مايجعل ذلك الفعل صالحا لان يؤمر به ويجعل مناطا للثواب أو صالحا لان ينهى عنه و يجعل مناطا للعقاب وكان الحسن والقبح بمعنى هذه الصلاحية شرعيين ولا يثبتان للافعال قبل الامر والنهى بل يثبتان بالامر والنهى لكانت الصلاة والزنا قبل بعثة الرسل أى قبل وجود الامر والنهى متساويين فى صلاحية كل منهما مأمورا به ومنهيا عنه فيكون جعل أحدهما وهو الصلاة مأمورا به و واجبا وجعل الزنا منهيا عنه وحراما ليس أولى من العكس وهو ترجيح بلا مرجح الخ بل هو

ترجيح للمرجوح وذلك مناف للحكمة التى هى صفة كمال له تعالى كما تقدم فلولا ان الصلاة لذاتها أو لصفة من صفاتها أو لاى اعتبار كان كانت قبل الامر بها صالحة لان يتعلق بها الامر ويجعل مناطا للثواب لم يتعلق بها الامر ولولا ان الزنا لذاته أو لصفة من صفاته أو لاى اعتبار آخر كان صالحا لان يتعلق به النهى و يجعل مناطا للعقاب لم يتعلق به النهى وعلى ذلك لا يرد عليه ماقاله المولوى ابن عبد الحق بقوله وفيه ان فى الصلاة صفة الطيبية الخ فانا نسلم ان فى الصلاة صفة الطيبية التى هى صفة كمال وفى الزنا صفة الخباثة التى هى صفة نقصان وانه بهذين المرجحين نحكم بوجوب الاول وحرمة الثانى و به يتم المقصود فان اتفاق القوم على ان الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص عقليان لا يمنع من اختلافهم بعد ذلك فى ان الحسن والقبح بالمعنى الذى يترتب على صفة الكمال والنقص عقليان أيضا أم شرعيان على معنى ان كون الفعل صفة كمال أوصفة نقص هل يستدعى صفة حسن أوقبح بمعنى صلاحية ما كان صفة كمال لان يؤمر به و يجعل مناطا للثواب وصلاحية ما كان صفة نقص لان ينهى عنه و يجعل مناطا للعقاب على وجه ماسبق قالت المعتزلة والحنفية نعم وقالت الاشاعرة لا ولذلك يقول أكثر الحنفية حسن الفعل فامر به وقبح فنهي عنه والاشاعرة يقولون أمر به فحسن ونهي عنه فقبح وأما استحقاق الثواب بالاطاعة والعقاب بعدمها الذى يكون بعد الامر والنهى وتعلق الاحكام بفعل المكلف فهذا ليس محل النزاع فى شىء بل فيه نزاع آخر هو وجوب العدل وعدم وجوبه وقد تقدم وكذلك ماقاله بعض الاعاظم فى الوجه الثانى من الدليل فانه لا يرد منه الاماقاله المولوى بن عبد الحق بقوله وأنت تعلم ان المنهيات وان لم تكن قبيحة بمعنى استحقاق العذاب لكنها قبيحة بمعنى صفات النقص لانها خبائث فلا تستحق الامر بها حتى يكون مستحقا للثواب الخ فان هذا الذى قاله صريح فى ان كون المنهيات خبائث جعلها صالحة لان ينهى عنها وتكون مناطا للعقاب وليست صالحة لان يؤمر بها وتكون مناطا للثواب لان جعلها مناطا للثواب والامر بها مع كونها غير صالحة لذلك بل هى صالحة لضده خلاف الحكمة والحكمة صفة كمالية له تعالى وخلافها محال ولو كانت هذه الصلاحية شرعية بمعنى ان الامر هو الذى جعل المأمور به صالحا للامر وجعله حسنا وصالحا للثواب ولم يكن فيه صلاحية واستعداد لان يؤمر به قبل ذلك و بمعنى ان النهى هو الذى جعل المنهى عنه قبيحا وصالحا لان ينهى عنه و يجعل مناطا للعقاب ولم يكن كذلك قبل النهي لكان ارسال الرسل بلاء وفتنة وهذا خلف لان ارسال الرسل يمن ورحمة كما هو فى كثير من مواضع التنزيل قال تعالى ﴿ ان الله يأمر بالعدل والاحسان و ينهي عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴾ فهذا يقتضى كون المأمور به عدلا واحسانا قبل الامر به وكون المنهي عنه فحشاء ومنكرا و بغيا قبل النهي عنه * وقول صاحب التلويح

لانزاع للاشعرى فى كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع فى كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا اه يقال عليه ان أراد ان العدل والاحسان لكونهما عدلا واحسانا صارا صالحين للامر بهما وان يجعلا مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا بحيث لايجوز بمقتضى الحكمة ان ينهى عنهما و يجعلا مناطا للعقاب ثبت المطلوب وهو ان الحسن بمعنى هذه الصلاحية عقلية ثابتة قبل الشرع وانما الذى توقف على ورود الشرع هو جعله بالفعل مناطا للمدح والثواب وكذا يقال فى الفحشاء والمنكر والبغى انها لكونها كذلك صارت صالحة للنهي ولان تجعل مناطا للعقاب و بورود الشرع صارت منهيا عنها ومناطا للعقاب بالفعل وهذا هو الذى يتوقف على ورود الشرع وأما تلك الصلاحية فهي عقلية يمكن أن تدرك قبل ورود الشرع وان أراد ان العدل والاحسان لم يصيرا لكونهما عدلا واحسانا حسنين بمعنى صالحين لما ذكر بل الذى جعلهما كذلك هو الامر بهما ولو انعكس الامر ونهي عنهما لكانا قبيحين وصالحين لان ينهي عنهما فهذا غير مسلم لانا قلنا انه مناف للحكمة التى هى صفة كمال له تعالى فهو سبحانه يرجح الراجح فيأمر بما كان صالحا للامر و ينهي عن ما كان صالحا للنهي وقال تعالى (يحل لكم الطيبات و يحرم عليكم الخبائث) وهذا يقتضى انها طيبات قبل تحليلها وخبائث قبل تحريمها على وزان ماسبق فى الآية الاولى وأما قول المولوى بن عبد الحق على انه يرد عليه ان المؤاخذة عندكم موقوفة على العقل فى بعض الافعال الخ فنختار منه ان المؤاخذة موقوفة على حكم الشارع مطلقا لكن يقول أكثر الحنفية حكم الشارع تابع للمصالح والمفاسد لابالمعنى الذى تقول به المعتزلة بل بمعنى انه تعالى لايأمر الا بما يكون مصلحة ولاينهي الاعن مايكون مفسدة والمعتزلة وطائفة من الحنفية قالوا بالتبعية بمعنى الاستلزام فى الكل عند المعتزلة وفى البعض عند طائفة الحنفية على وجه ماسبق وفائدة خلق الادراك فى العبد هو فهم خطاب الشارع وادراك علل الاحكام من المصالح والمفاسد ووقوفه على حكمة الامر والنهي من الحكيم وانه سبحانه انما أحل له الطيبات وحرم عليه الخبائث وانه ما أمره الا بالعدل والاحسان ومانهاه الاعن الفحشاء والمنكر وفائدة ارسال الرسل ان يعلم الانسان انه لم يترك سدى وانه لم يخلق عبثا وان الله انما أرسل اليه الرسل ليحلوا الطيبات و يحرموا الخبائث و يبلغوا العباد أوامر الله ونواهيه فهذا جوابنا فهل للذين يقولون ان جميع الافعال لافرق بين طيب وخبيث ومصلحة ومفسدة صالحة للامر والنهي فيجوز ان ينهي عن الطيب والمصلحة و يأمر بالخبيث والمفسدة جواب مثل جوابنا أو يقال عليهم لو كان الامر كما قلتم لكان ارسال الرسل بلاء وفتنة وهو خلاف ماقضى به التنزيل من انهم انما أرسلوا منة ورحمة قال تعالى ﴿وما أرسلناك الارحمة للعالمين﴾ و بعد الذى قلنا تعلم أيضا تمام ما استدل به بعض

الشراح على كون الحسن والقبح عقليين وانه لا يرد عليه ما أورده المولوى بن عبد الحق بل ينبغى ان يفهم ما استدل به بعض الشراح على الوجه الذى أوضحناه فى استدلال بعض الاعاظم وأما قول المولوى ابن عبد الحق فان قيل ان الافعال قبل الامر والنهي فى أنفسها متصفة بالكمال والنقصان الخ فهو كلام حق وان الافعال متى حسنت وقبحت بالمعنى الاول الذى هو الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص حسنت وقبحت بالمعنى الثالث عند المعتزلة والحنفية أى انها لكونها قبل الامر والنهي فى أنفسها صفة كمال ونقص صارت صالحة للأمر والنهي ولأن تجعل مناطا لاستحقاق المدح أو الذم والثواب أو العقاب وأما جوابه عنه بقوله يقال ان استحقاق الثواب والعقاب فى علمه القديم مخصوص بالاطاعة وعدمها وهما لا يوجدان الابعد تعلق الامر والنهي الخ فنقول فى رده ان استحقاق الثواب والعقاب المخصوص بالاطاعة وعدمها انما هو استحقاق ماذكر على امتثال الاوامر وارتكاب النواهى وهذا الاستحقاق لاخلاف فى انه مخصوص بذلك وانه ينبنى على الامتثال وعدم الامتثال وان الاطاعة بمعنى امتثال الاوامر وعدمها بمعنى عدم امتثال الاوامر والنواهى لا يوجدان الابعد تعلق الامر والنهي ولكن ليس الكلام فيه وانما الكلام فى استحقاق الثواب أو العقاب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم والثواب أو العقاب من الله تعالى أى ان الفعل لنفسه أو لصفات فيه يكون صالحا لان يجعل مناطا للمدح أو الذم والثواب أو العقاب قبل ورود الشرع أولا تثبت له تلك الصلاحية الامن نفس الامر والنهى وشتان بين استحقاق الثواب أو العقاب بمعنى صلاحية الفعل لان يكون مناطا للثواب أو للعقاب و بين استحقاق الثواب أو العقاب بمعنى كون الفعل صار مناطا للثواب والعقاب بالفعل والكلام فى الاول لافى الثانى ولا يضرنا ماقاله بعد ذلك من ان استحقاق المدح للطيبات بسبب صفة الكمال يغاير الاستحقاق للمدح الخ لاننا نسلم له كل ذلك ونقول له ان الكلام فى الحسن والقبح اللذين هما كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا على الوجه الذى بيناه من كون الفعل صالحا لذلك فقط وهذا هو موضع النزاع وبعد كتابة ماتقدم رأيت المرجانى كتب فى خزانة الحواشى على قول تنقيح الاصول لابد للمأمور به من الحسن والقبح الخ فقال مسألة اتفق عليها الحنفية والمعتزلة بمعنى انه لابد ان يكون فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون بحذائها ومنوطا بها بحيث لا يتمكن من هذه الحيثية تعلق النهى عنه عليه وورود به وكذا المنهي عنه لابد ان يكون فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهي عليه وينسحب النهي اليه من هذه الحيثية بحيث لا يتمكن تعلق الامر به عليه لقوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) وقوله تعالى (ان الله لا يأمر بالفحشاء) وقوله (ويحل لهم الطيبات

ويحرم عليهم الخبائث) فانه يدل على ان المأمور به متصف بكونه عدلا واحسانا والمنهي عنه بكونه فحشا وقبيحا والمحلل عليهم طيبا والمحرم خبيثا قبل ورود الامر والنهي وتعلق الخطاب به ولو لم يتصف قبل ورود الخطاب بهذه الاوصاف لم يمكن لهذه الاحكام واقع يطابقها ومطابق يصدقها ومنشأ يصححها ويكون المعنى ان الله يأمر بما أمر به ولا يأمر بما لا يأمر به وهو قول لامعنى له أصلا ثم ان العكس يعني ورود الامر بما فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهي عنه والنهي عن مافيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر به وان كان أمرا ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنازع له الا انه يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيما عالما قادرا جوادا على الاطلاق وهو لاينافي الاختيار بل يؤكده كما لاينافيه سبق الاخبار به منه جل ذكره ولكن المنظور بالذات في مراعاة الحكمة هو الكل من حيث هو كل ويعبر عنه الحنفية بالعاقبة الحميدة لا الجزئيات فانها انما تعتبر بالعرض والاشعرى على ما ينتحله عنه أصحابه وأتباعه يخالف فى ذلك ويقول لايلزم المأمور به والمنهي عنه ان يكون فيه جهة صالحة لتعلق الامر والنهي عليه ويجوز العكس فليس الحسن عنده الا بمعنى ماأمر به ولا القبيح الا بمعنى مانهى عنه ولا يثبت الحسن والقبيح الا بنفس الامر والنهي ولا مدخل للعقل فى حكمه وجهة شرعيته وعندنا الحسن والقبح من مقتضيات الامر والنهي ومدلولاتهما الاقتضائية الثابتة فى نفس الامر قبل ورود التكليف وصدور الخطاب ويتفاوتان الى مايستبد العقل بادراكه بالضرورة أو بالبرهان ومالاسبيل اليه أصلا ولكن الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة ان الحاكم عندهم هو العقل فمهما تمكن العبد من ادراك الجهة الصالحة بعقله يجب عليه الحسن ويحرم القبيح وان لم يرد به الشرع فالعقل عندهم موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه وعندنا الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه (ان الحكم الا لله أمر ان لاتعبدوا الا اياه) ولا يثبت الحكم الشرعى الا بالخطاب وورود الامر والنهي ولكن بتحقق الجهة الصالحة لهما يصير مستحقا لتخصيص الحكم به صالحا لورود الشرع بهما من جهة الحكيم المطلق الذى يستحيل منه اهمال الحكمة وترجيح المرجوح واهدار المصلحة ونظير ذلك ولا تشبيه فى الحقيقة المصالح المقتضية لانتظام أحوال الممالك والمدن قبل صدور الحكم من الملك والعلة المستدعية لحكم الاصل فى الفرع قبل استنباط المجتهد اياه فى اصدار الحكم * هذا تقريع المسألة ومن الله الفضل والاحسان اه * وقال صدر الشريعة فى التوضيح فى مقام الرد على الاشعرى على ان الاشعرى يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان أصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد أو يذم الموصوف بهما فى

غاية التناقض وان أنكرها بمعنى انه لايوجد فى الفعل شئ يثاب الفاعل أو يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لايجب على الله الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعده فى هذا وان عنى انه لايكون فى معرض ذلك فذلك بعيد عن الحق اه واعترض عليه السعد فى التلويح فقال وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وبانه يحمد عليها و بكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها و يذم وادعاؤه التناقض فى كلام الاشعرى حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر فى أول الفصل ان النزاع فى الحسن والقبح بمعنى المدح أوالذم فى الدنيا والثواب أو العقاب فى الاخرى ولا أدرى كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر فى سند المنع ماذكر ثم أورد ماهو مذهب الاشعرى على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون فى معرض ذلك وهو ماذهب اليه الاشعرى منه ان الفعل ليس لذاته أولصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق فى الدنيا المدح أو الذم وفى الآخرة الثواب أوالعقاب بل كل مانص الشارع به أو بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه اه فرد المرجانى على السعد فقال أقول قد عرفت ان الخلاف بيننا و بين الاشاعرة ان المامور به هل هو حسن فى نفسه قبل ورود الشرع والمنهي عنه قبيح كذلك بحيث لوروعى الحكمة والعاقبة الحميدة لم يمكن ورود الشريعة بعكس هذه القضية وان كان فى نفسه ممكنا وغير واجب على الله تعالى أم ليس كذلك قلنا نعم والاشاعرة لا فعندنا كل مأمور به حسن وكل منهي عنه قبيح وان لم يرد به شرع ولا نطق به وحى لكن وجوب الحسن أومشروعيته وحرمة القبيح أو منكريته لايثبت واحد منهما الابورود الشرع وهذا معنى قولنا ان العقل ليس بحاكم وانما الحاكم هو الله تعالى خلافا للمعتزلة ومن يحذوا حذوهم وذلك ان حسن بعض الاشياء وقبحها عقلى خلافا للاشاعرة ومن وافقهم ومتعلق المدح والثواب هو كون الشئ محمودا كاملا ومتعلق الذم والعقاب هو كون الشئ ناقصا مذموما فقول الاشعرى كل مانص به الشارع أو بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبيح ان أراد به ان ثبوت الحسن والقبح ليس فى نفسه بل انما هو بنص الشارع فلو عكس الامر لكان بالعكس فبطلانه واضح مما بيناه سابقا وان أراد ان استحقاق فاعله الثواب فى الآخرة أو العقاب فيها لايعرف الابنص الشارع فمرحبا بالوفاق فليس خصومهم فى ذلك الا الذين يقولون ان العقل حاكم فى الاحكام الشرعية وان زعم ان متعلق المدح والثواب والجهة الصالحة لشرعية الحكم غيرالحسن الذى هو كون الشئ كاملا محمودا ومتعلق الذم والعقاب والجهة الصالحة لورود النهي هو غيرالقبح الذى هو كون الشئ

ناقصا مذموما فليس لهم لذلك دليل يزاحم صر ير باب أو يصادم طنين ذباب و براهين مذهبنا باهرة واضحة زاهرة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يتمكن المخاصم من منعه وقدحه اه وهذا كله صريح فيما قلنا من ان مااستدل به كل من بعض الاعاظم و بعض الشراح على كون الحسن والقبح فى الافعال عقليين تام لاغبار عليه وان مااعترض به المولوى بن عبد الحق يؤيد الاستدلال ولا يمنعه اذ هو يعترف كسائر العقلاء بان الافعال فيها صفة كمال تحمد وصفة نقص تذم وان حسنها وقبحها بهذا المعنى متفق عليه وانهما عقليان ومتى سلم ذلك فالحنفية والمعتزلة يقولون ان الحسن والقبح بمعنى كونه صالحا للمدح أو الذم والثواب أوالعقاب لامعنى لهما الا كون متعلقهما كاملا محمودا أو ناقصا مذموما فالقول بان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص عقليين مع عدم القول بان الكامل المحمود حسن بمعنى انه صالح لان يتعلق به المدح والثواب وان الناقص المذموم قبيح بمعنى انه صالح لان يتعلق به الذم والعقاب وان ذلك يدرك بالعقل أيضا تناقض فى القول غاية الامر يبقى الكلام فى انه لايمكن ان يرد الامر بما هو قبيح أى ناقص مذموم ولا ان يرد النهي عن ماهو حسن أى كامل محمود وهذا قد أثبته أكثر الحنفية بطريق ان ذلك مقتضى حكمة الحكيم الذى لايختار المرجوح على الراجح على وجه ماسبق فلله الحمد لكن ماقاله المرجانى من ان المعتزلة ومن حذا حذوهم يخالفوننا فى ان الحاكم هوالله قدعلمت مافيه وان جميع المسلمين متفقون على ان الحاكم هو الله فانه المكلف للعباد والمثيب والمعاقب اتفاقا و بهذا تعلم أيضا اندفاع الاعتراض بانه يجوز ان يكون اتفاق العقلاء حتى غير أهل الاديان على حسن الاحسان وقبح الاساءة فى مقابلته بمعنى كون أحدهما صفة كمال وكون الآخر صفة نقص لابمعنى استحقاق ثواب الآخرة وعقابها كما أسلفناه فتدبر هذا فانك لاتظفر به فى غير هذا المحل واستدل الحنفية أيضا بانه اذا استوى الصدق والكذب فالعقل يؤثر الصدق على الكذب لامحالة فايثار الصدق ليس الا لحسنه عقلا فعلم ان حسن الصدق ذاتى وردوا هذا الاستدلال بان الصدق والكذب لايمكن ان يستويا فى نفس الامر من كل الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لان لكل واحد منهما لوازم وعوارض منافية للوازم الآخر وعوارضه أقلها المطابقة للواقع واللامطابقة له فالصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فالاستواء بين الصدق والكذب فى جميع المقاصد والجهات فرض أمر مستحيل فيمتنع ايثار العقل الكذب بناء على ذلك الفرض وحاصل الاعتراض أن المستدل ان أراد الاستواء بالنظر الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن للصدق لجواز ان يكون ايثار العقل للصدق لمرجح آخر وان أراد الاستواء فى نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايثار على تقدير الاستواء لان الاستواء محال فتقدير الاستواء تقدير أمر محال

فيجوز ان يمتنع الايثار بناء على ذلك التقدير وان كان مستحيلا اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا قال فى شرح المقاصد والجواب (أى من قبل الاشاعرة) ان ايثار الصدق لما تقرر فى النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو فى تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله أيضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلانسلم ايثار الصدق قطعا اه وقال المولوى ابن عبد الحق فى رد هذا الاستدلال (أى استدلال الحنفية) ثم ان ايثار العقل الصدق يجوز ان يكون لكونه صفة كمال لا لكونه مما يستحق به ثواب الآخرة لان استحقاق ثوابها وعقابها انما يكون بالاطاعة وعدمها وهما بعد الحكم فاستحقاقهما أيضا بعده فعقلية الاستحقاق موقوفة على عقلية الحكم وهو لم يثبت بعد اه وأقول اماقول المولوى ثم ان ايثار العقل الصدق الخ فقدعلمت مافيه سابقا واذا تأملت ماقدمنا لك تعلم ان هذا الاستدلال تام أيضا ونريد من كلام المعترض الشق الاول وهو استواء الصدق والكذب بالنظر الى مقصود معين ومع ذلك فالعقل يؤثر الصدق على الكذب لمعنى فى الصدق لذاته وهو كونه صفة كمال ممدوحا عند العقلاء أو للوازمه واعراضه التى تقتضى ذلك أى ان العقل يدرك ان الصدق بناء على كونه صفة كمال ممدوحا صالح لان يتعلق به المدح وليس معناه انه يجب عقلا ايثار الصدق و يستحيل ايثار الكذب حتى يقال لا يلزم من ايثار الصدق كون الحسن ذاتيا لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر لالذاتية الحسن وأقل ذلك هو الاعتبار اه فان الايثار مهما كانت علته فالعقل يدركها بدون توقف على ورود الشرع وبهذا يصير الصدق حسنا لذاته لانه لامعنى لذاتية الحسن الا ان العقل يدركه بدون توقف على الشرع كما سبق واستدل الاشاعرة على كون الحسن والقبح شرعيين أى بجعل الشارع بأدلة الاول انه لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لم يتخلف عن الفعل لان مابالذات لا ينفك عنها لكن كل من الحسن والقبح قد يتخلف عن الحسن والقبيح فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا فان الكذب مثلا قبيح وقد يصير حسنا فيجب لعصمة نبى وحفظه من ظالم ولانقاذ برىء وتخليصه ممن يقصد سفك دمه وأجاب الابهرى فى حاشية شرح المختصر بان فى الكذب العصمة نبى وانقاذ برىء لم يتخلف القبح عن الكذب حتى يلزم تخلف القبيح عن القبيح بل الكذب باق على قبحه لاحسن فيه أصلا ومدح فاعله فى تلك الحالة ليس لحسن الكذب بل لصفة عرضت وهو انه اضطر الى ارتكاب أحد القبيحين اما الكذب الذى يحصل به حفظ النبى أو تخليص البرىء وأما ترك الكذب الذى يفضى الى وصول الظلم الى النبى أو قتل البرىء وأهونهما وأقلهما ضررا هو الكذب فكان فى الكذب ارتكاب أخف الضررين لا ان

الكذب صار حسنا بل الاضطرار أسقط ذم فاعله والعدول الى الاهون أوجب مدحه والى هذا أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله (من ابتلى ببليتين فليختر أيسرهما) ولذلك قال الفقهاء من وقع فى النار وعلم انه لاخلاص له فيها الابالقاء نفسه فى ماء مغرق له ان يغرق نفسه لا لان اهلاك النفس ليس بحرام بل لانه هالك لامحالة والصبر على الغرق أهون من الصبر على لفحات النار وحاصل ذلك ان الكذب قبيح محرم وتركه حسن واجب وعصمة النبي أو تخليص البرى حسن واجب وتركه قبيح محرم فدار أمر العبد بين ان يكذب والكذب قبيح محرم ليعصم نبيا أو يخلص بريا وكل من عصمة النبي وتخليص البرى حسن واجب و بين ان يترك الكذب وترك الكذب حسن واجب ليقع النبي فى الظلم و يقتل البرى وكل منهما قبيح محرم فالقبيح باق على قبحه والحسن باق على حسنه ولكن قبح الكذب هنا عارضه ماهو أقبح منه فوجب ارتكاب أهون القبيحين وهو الكذب واعترض عليه ميرزاجان فى حاشيته على شرح المختصر بان هذا الكذب واجب وكل واجب حسن فيدخل الكذب فى الحسن والحسن عند الخصم لايكون الا ذاتيا فهذا الحسن ذاتى فلا يجتمع مع القبح الذاتى فايثار الكذب عند الخصم ليس الا لكونه حسنا لا لانه ارتكاب لاقل القبيحين وقد أجاب صاحب مسلم الثبوت عن هذا الاعتراض بمنع ان حسن الكذب ههنا ذاتى بل انما صار حسنا بواسطة حسن عصمة النبي أو تخليص برى فهو حسن بالعرض فكان حسنه لغيره وحسن الشئ لغيره لاينافى قبحه لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات غاية الامر يلزم ان يكون كل من الحسن والقبح بالغير كماهما بالذات ولعل القائلين بان الحسن والقبح عقليان يلتزمونه و بذلك أمكن لهم ان يتخلصوا من ايراد النسخ أى انه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير و بالعكس أمكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب ألا ترى الى ان نكاح الاخت مع انه قبيح بالذات صار حسنا لحسن بقاء النسل فكان مباحا لذلك فى بعض الشرائع ولما زالت الحاجة اليه بقى على قبحه فصار حراما بعد ذلك على ان هذا الدليل لايتم على الجبائية القائلين بان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية ولا على الحنفية القائلين بالاطلاق الاعم وانما يتم بفرض تمامه على جمهور المعتزلة القائلين بانهما لذات الفعل على انك قد عرفت ان الاقتضاء الذاتى يطلق على معنيين الاول ان تكون الذات مقتضية بلا شرط زائد وهذا لايصح تخلفه أصلا كالزوجية للاربعة والثانى ان تكون الذات مقتضية لوخليت وطبعها أى بدون وجود قاسر كاقتضاء الماء للبرودة وهذا يصح تخلفه عن الذات بعروض قاسر عارض كالتسخين ومراد جمهور المعتزلة من كون الحسن والقبح لذوات الافعال هذا المعنى وهو لاينافى التخلف فلا يتم عليهم هذا الدليل أيضا وهذا

لا ينافى انهم لايقولون باجتماع الحل والحرمة فى شئ واحد كالصلاة فى الارض المغصوبة لانهم يقولون اذا كان القبح يقتضى الذات لو خليت وطبعها ولم يوجد قاسر فما دامت كذلك فهي حرام فاذا وجد القاسر ارتفعت الحرمة كأكل الميتة عند المخمصة وذلك منفى فى الصلاة بالارض المغصوبة فتأمل الدليل الثانى للاشاعرة ان كلامن الحسن والقبح لوكان ذاتيا لاجتمع النقيضان أى الحسن وعدمه فى مثل قول الرجل لاكذبن غدا لان هذا القول خبر لايخلو عن الصدق والكذب وأياما كان يجتمع النقيضان فان صدق هذا الخبر انما يكون بصدور الكذب غدا من ذلك القائل وهو يستلزم الكذب الصادر منه فى الغد وكذب هذا الخبر بعدم صدور الكذب غدا من هذا القائل يستلزم الصدق أى عدم صدور الكذب منه فى الغد والصدق حسن والكذب قبيح وملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين فى الخبر وهما متناقضان ضرورة ان القبح لاحسن والحسن لا قبح هذا تقرير الدليل على طبق ماقرره العضد فى شرح المختصر وبينه الابهرى فى حاشيته * وتقرير الدليل على ماقرره الآمدى فى ابكار الافكار وغيره من الشارحين للمختصر وغيره ان يلزم فى الكلام الغدى اجتماع النقيضين أعنى الحسن واللاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدى يستلزم كذب الكلام اليومى وكذب الكلام الغدى يستلزم صدق الكلام اليومى والصدق حسن والكذب قبيح وملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فيلزم اجتماع الحسن والقبيح الذى هو لاحسن فى الكلام الغدى وهو اجتماع النقيضين فى الكلام الغدى وقال السيد الجرجانى فى حاشيته على شرح المختصر ان هذا أيضا جيد ولكن المذكور فى الكتاب أوفق للمعنى اهـ (ويعنى بالكتاب شرح العضد على المختصر) والمذكور فيه هو التقرير الاول * وههنا كلام من وجوه الاول ماقاله بركة الاله أبادى فى شرح مسلم الثبوت فيه (أى فى قولنا وبالعكس) نظر لان لكذب قولنا لاكذبن غدا طريقين أحدهما ان نتكلم فى الغد بكلام صادق ففى هذه الصورة تحقق الصدق والكذب والآخر ان لانتكلم بكلام بل نسكت ففى هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق الا ان يقال المراد بالاستلزام فى صورة خاصة وهى الاولى لامطلقا اهـ وأشار بقوله الا ان يقال الى ضعف هذا الجواب لان حاصله ان يكون الكلام على تقدير وقوع القول الجزئى وفيه ما قيل ان الصدق والكذب يكونان حينئذ بينهما مصاحبة اتفاقية فقط من غير تلازم فلا يلزم المحذور وماقيل نفرض ارادة العاقل لكذبه فى الغد وان الارادة بقيت الى الغد وبعد بقائها يستلزم كذب القول المذكور اما بالصدق أو الكف عن الكذب وهو يتحقق بعدم ارادة فعله ويلزم اجتماع النقيضين غير مفيد فتأمل على ان التفتازانى أورد النظر فى شرح الشرح على هذا التقرير فقال ان أريد لاكذبن غدا فى الجملة فلا بصدق على شئ من

الكلام فى الغد ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وان أريد لا كذبن غدا فى كل خبر أتكلم به فظاهر ان كذب شئ لا يستلزم صدقه وانما الكلام فى المجموع اهـ* الثانى انه يلزم اجتماع النقيضين بمثل ماذكر على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين أيضا فانه لما كان الصدق مأمورا به والكذب منهيا عنه فى الشرع ففى هذه الصورة يستلزم صدقه الكذب وكذبه يستلزم الصدق وأجاب التفتازانى بأنه لا يلزم اجتماع النقيضين اذا كان الحسن والقبح شرعيين أواضافيين اما الاول فلانه عند التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط أحدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله * وأما الثانى فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل للحسن و بجهة أخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين وحاصل هذا ان قول القائل لاكذبن غدا هو وعد بان يكذب غدا والكذب معصية وخلف الوعد بالمعصية التى هى الكذب ليس بقبيح فكذب قولنا لا كذبن غدا ليس بقبيح بجعل الشارع أو باعتبار ترك معصية الكذب لكن يمكن ان يقرر مثل هذا الجواب فى الحسن والقبح العقليين فان الوعد بالكذب يجوز أن يكون تخلفه فى نفس الامر من غير ورود الشرع حسنا صالحا لان يتعلق به أمر الشارع ويكون مناطا للثواب وليس بصالح لان يتعلق به نهي الشارع و يكون مناطا للعقاب فلا يكون قبيحا ذاتيا و يستلزم شيأ آخر حسنا سواء كان صدق القول فى الغد أو العزم على ترك الكذب فيه فلا يلزم اجتماع النقيضين* الثالث ما أشار اليه السعد والسيد من المسامحة فى قول المستدل و بالعكس حيث قالا بدله وكذبه يستلزم انتفاء الكذب لان المتبادر من العكس ان الكذب يستلزم الصدق والصدق هو المطابقة للواقع لا عدم صدور الكذب الا ان المراد ظاهر قال العضد فى المواقف والابهرى وميرزا جان فى حاشيتيهما على شرح المختصر للعضد منعا لهذا الدليل لا نسلم ان ملزوم الحسن حسن بالذات وملزوم القبيح قبيح بالذات بل بالعرض ألا ترى ان المفضى الى الشر لا يكون شراً بل قد يكون خيراً بالذات ألا ترى ان الله تعالى فرض الجهاد على نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مع ان فيه قتل الكفار وتخريب بلادهم واتلاف أموالهم لكن فيه خير كثير أعظم من ذلك وهو اعلاء كلمة الله تعالى واجراء الاحكام التى فى اجرائها خير الدنيا والآخرة واشراق نور الحق والايمان وازالة ظلمة الكفر والطغيان قال الشيخ ابن سينا فى الاشارات الشر داخل فى التقدير بالعرض وبالتبع للخير وانما الداخل فى التقدير أولا و بالذات هو الخير ولما كان وجود الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكيم أن يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلذا قدر الشر وأوجده فكان المفضى الى الشر خيرا و بينه المحقق الطوسى فى شرحه عليها بأن البرد المفسد للثمار ليس شراً فى نفسه من حيث هو كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له

انما هو شر بالقياس الى النار لافساده أمزجتها وكذلك الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالات لتينك القوتين انما يكونان شراً بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما أطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك اه فعلم منه ان المفضى الى الشر لا يلزم أن يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شراً بالعرض وكذا حال مايفضى الى الخير لايكون من تلك الجهة خيراً بالذات بل بالعرض * والحاصل ان الاقسام بحسب التقسيم العقلى خمسة خير محض وشر محض وما استوى فيه الخير والشر وما يغلب فيه الخير على الشر و بالعكس فالاول أى الخير المحض وهو ما لا يقبل العدم لان العدم شر محض فهو منحصر فى الواجب سبحانه وما قيل ان الملائكة أخيار محضة لاشر فى ذواتهم وأفعالهم أصلا ففيه أولا انهم يقبلون العدم وقد قلنا ان الخير المحض مالا يقبله وثانيا انهم يؤيدون الانبياء بحكم الهى وقد يكون فى ذلك الحكم شر قليل كالجهاد فلا يكون فيهم خير محض بحيث لايكون فيه شائبة الشر أصلا الثانى أى مايغلب فيه الخير على الشر كما فى الملائكة والانبياء عليهم السلام فالشر فيهم سوى العدم السابق واللاحق أقل القليل والثلاثة الباقية أى ما استوى فيه الامران وما كان شراً محضاً وما يغلب فيه الشر على الخير ليست بموجودة فى مجموع العالم من حيث هو مجموع لان الحكيم العليم انما خلق العالم على النظام الاكمل ومما لاريب فيه ان الخير فى مجموعه غالب على الشر وان كان الشر فى بعض آحاده غالباً على الخير أو مساويا له وأما الشر المحض فليس فى هذا العالم منه شىء وهذا الجواب يرشدك كما فى مسلم الثبوت الى أن جمهور المعتزلة يلتزمون ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما لحسن اللازم حسنا ذاتيا لكنه مستلزم لحسنه بالعرض قطعا وكذا قبح الملزوم يستلزم قبح اللازم بالعرض البتة واعترض على هذا الجواب أولا بأن الحسن والقبح لازمان للصدق والكذب غير منفكين عنهما فلا يصح هذا الجواب من قبل المعتزلة والماتريدية لانهم قائلون باستلزامهما الحكم فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة وهو اجتماع النقيضين والجواب انك قد علمت مما تقدم ان لزوم الحسن والقبح للصدق والكذب مطلقا ممنوع وثانيا ان الصدق ههنا عين الكذب لان صدق لأكذبن غداً هو نفس تحقق مصداقه الذى هو الكذب فى الغد والصدق حسن بالذات والكذب قبيح بالذات فبحكم العينية بين الصدق والكذب يلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة والجواب منع العينية لان صدق لا كذبن غدا ليس هو نفس تحقق مصداقه الذى هو الكذب بل الصدق هو مطابقة الخبر للمصداق لا نفس تحقق المصداق فكان تحقق

المصداق لازم الصدق لا نفس الصدق وقد علمت ان حسن الملزوم لا يستلزم حسن اللازم حسنا ذاتياً بل بالعرض فافهم الدليل الثالث للاشاعرة ان فعل العبد اضطرارى صادر منه بدون اختياره وذلك لان فعل العبد ممكن والممكن مالم يترجح جانب وجوده على عدمه لم يوجد فحين الوجود كان الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح المرجوح محال فالعدم حين ترجح الوجود عليه محال فكان الوجود واجبا فتبين أن الممكن مالم يجب لم يوجد و وجود الفعل واجب لازم الصدور من العبد بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطرارى فلا يكون حسناً ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عند القائلين بالحسن والقبح العقليين فلان كل حسن أو قبيح فهو فعل القادر عليه المتمكن منه ومن تركه وكل ماهو فعل للقادر عليه فهو مختار له لان تأثير القدرة لا يتصور الا على وفق الاختيار فكل حسن أو قبيح فهو اختيارى و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا وكل ماليس باختيارى وهو المراد بالاضطرارى لا يكون حسناً ولا قبيحاً وأما عند الاشاعرة فظاهر لانهم ينكرون عقليتها قطعاً كذا يؤخذ من حاشية ميرزاجان على شرح المختصر وحاصل الدليل ان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح وجوده سواء كان ترجيحه بالغا حد الوجوب أولا لم يوجد ضرورة استحالة وجود ما تساوى وجوده وعدمه واذا ترجح الوجود من مرجح مطلقا كان عدمه مرجوحا كذلك وترجح المرجوح وتحققه محال واذا كان العدم محالا ولو بالغير كان تحقق نقيضه وهو الوجود واجبا ولو بالغير فثبت ان الممكن مالم يجب لم يوجد فاذا وجب وجود فعل العبد فالعبد فى فعله مضطر ولا يخفى ان تقرير الدليل بهذا النحو لا يتوقف على نفى الاولوية الغير البالغة الى حد الوجوب فيكون أحسن مما فى مختصر ابن الحاجب وليس فيه التطويل المذكور فى مختصر ابن الحاجب فيكون أخصر منه ولذلك اختاره فى مسلم الثبوت وقال هذا حسن وأخصر مما فى المختصر و بتقريرنا الدليل على النحو المتقدم اندفع ماقيل ان استحالة الترجيح للمرجوح ممنوعة بل يجوز ان يكون الراجح أولى غير بالغ حد الوجوب والعدم ممكن الوقوع غير بالغ حد الامتناع فحينئذ ترجح المرجوح وتحققه غير أولى فقط لانه مستحيل فهذا الاستدلال أيضا موقوف على نفى الاولوية ووجه الاندفاع ان استحالة ترجح المرجوح أجلى استحالة من استحالة تحقق ما تساوى وجوده وعدمه ومنع هذا مكابرة فاذا استحال تحقق المرجوح وجب تحقق الراجح وأيضا لا كلام فى الامكان عند رفع المرجوحية بل الكلام فى الاستحالة مع وصف المرجوحية ولو كان بالغير ولا ريب ان المرجوح مادام مرجوحا لا يمكن اتصافه بالترجيح فان قيل اذا ثبت الاضطرار فى أفعال العباد فكما ان الفعل الاضطرارى لا يتصف بالحسن والقبح العقليين كذلك لا يتصف بالشرعيين أيضا فان المجازاة على الفعل الاضطرارى غير معقولة من الشرع قلنا ان الاشاعرة قائلون بان للعبد قدرة مؤثرة وهما وهذا هو الاختيار

صورة حيث قالوا ان العبد مجبور فى صورة مختار وصورة الاختيار فى الشرع كافية فى التكليف فلا يحتاجون الى القول باستقلال العبد بالايجاد والتأثير فى أفعاله الاختيارية وأيضا العبد مملوك لله تعالى والتصرف فى الملك باى نحو كان لايعد من القبائح ولايخفى مافى هذا الكلام من الضعف وأجاب القائلون بالحسن والقبح العقليين عن هذا الدليل بان وجوب فعل العبد انما كان بالارادة والاختيار المرجح له والوجوب بالارادة والاختيار لاينافى الاختيار بل يحققه فلا يوجب الاضطرار فان الفعل الاضطرارى هو مالا يكون فيه للاختيار مدخل ضرورة الفرق بين حركتى الاختيار والرعشة فانهما واجبتان لعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية * وحاصل الجواب اننا لانسلم انه يلزم من وجوب الفعل بالمرجح ان يكون اضطراريا فان الاضطرار انما يتم لولم يكن للعبد فى فعله هذا اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن اختياره فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعى اذا اجتمعا وجب الفعل كذا ذكره الامام الرازى فى نهاية العقول واعترض على هذا الجواب بانه قد تقرر ان الارادة ليست أمرا اعتباريا محضا فلا بد لها من مؤثر آخر وليس المؤثر ارادة أخرى ضرورة فذلك المؤثر موجب فيجب الفعل اتفاقا وتفصيل هذا الاعتراض على ماقيل ان الفعل لوصدر من العبد بالارادة فالارادة لاتصدر بارادة أخرى وهى باخرى وهكذا والالزم التسلسل فى المبدأ وأيضا لانجد من أنفسنا عند صدور الفعل الا ارادة واحدة فاذا علة الارادة غير ارادة المريد فان وجب فاما ان يجب بخلق الله تعالى أو بفعل المريد ولكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد فى تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذ الاختيارى مايصح فعله وتركه و بعبارة أخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب و يلزم الاضطرار اذلايصح حينئذ تركه والايلزم الترجيح بلامرجح وان لم يتحقق فلا يوجد الفعل أصلا وحينئذ لايتمشى الجواب المذكور لان الوجوب بالاختيار يوجب الاضطرار ثم قال هذا القائل و يشكل حينئذ بثلاثة أمور الاول ألا يكون الحسن والقبح فى فعلى العبد والبارى سبحانه عقليين والثانى ان لايكون البارى جل مجده مختارا فى فعله بل يكون فعله تعالى مشوبا بالجبر والثالث ان يكون العبد مضطرا فى الفعل فيشكل أمر الآخرة والمعاد من الثواب والعقاب فتأمل فيه وأقول اتمام هذا الجواب المذكور على الاشاعرة ممنوع فانهم اكتفوا بقدرة متوهمة ومن ههنا قالوا ان وجود الاختيار الصورى كاف فى التكليف وان العبد مجبور فى صورة مختار كذا فى حاشية مسلم الثبوت والحاصل ان الوجوب بالاختيار يوجب الاضطرار عندهم فى العبد فلا يتم الجواب عن استدلالهم ولعل الحق فى الجواب عن استدلال الاشاعرة انا نفرق بالضرورة بين الافعال

الاختيارية والاضطرارية فيكون استدلال الاشاعرة بما ذكر استدلالا فى مقابلة الضرورة كذا قاله المولوى ابن عبد الحق ومراده ان الجواب تام حيث فرقنا بالضرورة بين حركتى الاختيار والرعشة فعلمنا بالضرورة ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية فتكون اقامة الدليل على عدم الفرق استدلالا فى مقابلة الضرورة فلا يقبل ولبعض الاعاظم فى شرحه فواتح الرحموت على مسلم الثبوت كلام طويل قال فى آخره وقد بان لك من هذا التحقيق ان مبادى الفعل الاختيارى يجب ان تكون اضطرارية والا لزم التسلسل فى المبدأ اه ومحصل كلامه لا يزيد على ان ارادة البارى الازلية تعلقت فى الازل بهذا النحو من نظام العالم وخلاف هذا النحو محال بالنظر الى الحكمة فوجب هذا النحو منه تعالى بالنظر الى الحكمة وان كان خلافه ممكنا بالنظر الى نفس القدرة والارادة و يجوز تعلق الارادة به من هذه الجهة ومعنى الاختيار فيه كونه تعالى ذا ارادة و يجب المراد على حسب الارادة ووجوب الارادة لاجل ان الحكمة صفة كمالية له تعالى ورده المولوى بن عبدالحق بوجوه (الاول) انه يلزم على هذا كون تعلق الارادة قديما أيضا مثل الارادة وهو خلاف ماصرحوا به من ان الارادة ليس لها الا تعلق تنجيزى حادث وان القول بان لها تعلقا تنجيزيا فى الازل غير صحيح (الثانى) انه اذا أوجبت الصفة الكمالية له تعالى صدور شئ فكما انه مضطر فى تلك الصفة كذلك مضطر فى صدور ذلك الشئ فجاء الاضطرار فى صدور الاشياء عنه تعالى (الثالث) ان الحوادث حينئذ هى الامور التى خصصتها الارادة أزلا بوقت دون وقت فالوقت ان كان قديما يلزم قدم الحوادث وان كان حادثا يلزم التسلسل فى الاوقات وهو تسلسل فى المبدأ لان وجود الحادث ان كان موقوفا على وجود الوقت كان وجود الوقت جزء العلة المتمم لوجود ذلك الحادث وان لم يكن وجود الحادث موقوفا على وجود الوقت وكان تعلق الارادة ازلا كافيا فى صدوره لزم ان يكون الحادث أزليا ان صدر فى الازل أو تخلف المعلول عن علته التامة ان لم يصدر فلا يصدر أصلا (الرابع) انه اذا وجب صرف القدرة الى الفعل بحسب الدواعى جاء الاضطرار وهو ينافى الاختيار والاتصاف بالحسن والقبح (الخامس) ان الفلاسفة يقولون ان الله تعالى فاعل بالايجاب مع انهم يثبتون له تعالى ارادة فلا يكفى فى كون الفاعل مختارا ان يكون له ارادة فقط بل لابد فى كونه مختارا ان يثبت له الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك بدون ان يكون أحدهما لازما لذات الفاعل او لما هو لازم لذات الفاعل على ماصرح به علماء الكلام (السادس) ان كون الحكمة صفة كمالية له تعالى مسلم لكن حصر الحكمة فى هذا النظام الموجود من العالم غير معلوم لجواز ان يكون أمثال هذا النظام فى حكمته تعالى كثيرة فجعل هذا النظام الموجود مقتضى الحكمة دون غيره ترجيح بغير مرجح فان قلت ان المرجح لهذا النظام هو اختيار المختار وله خيار الترجيح

لاحد المتساويين بل للمرجوح أيضا قلنا هـذا وان كان حقا لـكنه غير منطبق على كلامه فلا يصلح توجيها له اه مع زيادة للايضاح أى لان كلامه مبنى على ان وجوب وجود هذا النظام بمقتضى الحكمة التى هى صفة كمال واجبة له تعالى وشتان بين هذا و بين الوجوب باختيار المختار وجود هـذا النظام باختياره لان الوجوب اذا كان بالاختيار لا بمقتضى الحكمة جاز حينئذ أن يختار الله نظاما آخر لحكمة اخرى الا ترى أن الله تعالى اختار نظام هذا العالم فى هذه الدار وسيختار نظاما آخر فى الدار الأخرى وكل منهما مقتضى الحكمة وواجب الصدور بالاختيار ما دام الاختيار متعلقا بوجوده ولا ينافى هذا ما قدمناه من ان ما علم الله وجوده فيما لا يزال وجب وجوده فيه وما علم عدم وجوده فيه استحال وجوده فيه لان تعلق العلم بالمعلومات تعلق انكشاف لا دخل له فى التأثير بخلاف تعلق الارادة فلهذا كان الحق ان لها فى الازل تعلقا صلوحيا فقط واما التعلق التنجيزى فهو متجدد فيما لايزال و به يتم كل ما يتوقف عليه وجود الحادث فيجب وجوده بالاختيار قال فى مسلم الثبوت على انه (أى دليل الاشاعرة المتقدم) منقوض بافعال البارى تعالى أى أن فعله واجب الصدور فيلزم ان لا يكون اختياريا فلا يكون حسنا ولـكن للمستدل ان يلتزم هذا أى أنه لا يكون حسنا بالمعنى المتنازع فيه فان الحسن والقبح هنا أى فى أفعال الله تعالى ليس بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى صفة الـكمال والنقصان وهذا الالتزام انما يفيد لو كان معنى النقض هو ان فعله تعالى لايكون اختياريا فلا يكون حسنا بالمعنى المتنازع فيه واما اذا كان معنى النقض ان هذا الدليل الذى اجريتموه فى أفعال العباد جار فى فعل البارى وهو اختيارى باتفاق الجميع فيكون الدليل باطلا لتخلف نتيجته عنه لم ينفع المستدل ذلك الالتزام على انا لو سلمنا ان النقض بما ذكر فلا نسلم ان الحسن والقبح فى افعال الله تعالى ليسا من محل النزاع فان الحسن والقبح العقليين بمعنى استحقاق المدح أو الذم كما يقوله المعتزلة بالنظر الى أفعال العباد يقولونه بالنظر الى افعال البارى غاية الامر انهم اذا ارادوا ان يخصوا ذلك بافعال العباد قيدوا المدح أو الذم بالعاجل و زادوا الثواب أو العقاب فى الاجل كما تقدم التصريح به عن السيد وغيره والاشاعرة كما ينفون الحسن والقبح فى أفعال العباد ينفونهما فى افعال الله تعالى فهم يتنازعون فى الموضعين قال المولوى ابن عبد الحق ولعل الحق يعنى فى الجواب انا نجد من انفسنا انا نوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللاايقاع بالنسبة الينا ولا امتناع فى ترجيح أحد المتساويين انما الممتنع ترجيح أحدهما بلا مرجح وهاهنا المرجح هى الارادة الا ترى أن الهارب من السبع يختار أحد الطريقين المتساويين الى المأمن بلامرجح سوى الارادة

والجائع يأكل أحد الرغيفين والعجب من الفلاسفة يجوزون هذا الاختيار فى العبد ولا يجوزونه فى البارى تعالى اه وأقول قال فى التوضيح فالترجيح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح فقال السيد الشريف عليه ما نصه ان اراد بالتساوى التساوى بالنسبة الى ذات الشىء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع فى جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح من خارج وانضمامه اليه وان اراد به التساوى بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار بمعنى ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة الفاعل أصلا فممنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوى بل ترجيحا للراجح وما ذكر من اثبات الثابت على هذا التقدير ممنوع هذا كلامه قال المرجانى وهو كلام حسن غير انه اجرى كلامه فى الواجب وكذا الامر فى الممكن فان ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر محال قطعا اذ الترجيح يلزمه الترجح فانه اذا كان تعلق الارادة على الطرفين على السوية فتعلقه على أحدهما ترجيح بلا مرجح لا محالة والقول بان الارادة صفة ترجح أحد المتساويين على الآخر قول من غير تحصيل معنى الارادة وتخصيص للقاعدة العقلية الضرورية من استحالة الترجيح بلا مرجح فان الارادة هى ما نجد من انفسنا عند الفعل من نزوع النفس اليه بعد ميلانها الغريزى الى غايته مثلا العطشان يتصور ويدرك حاله والماء ويصدق أو يتخيل ان شرب الماء يناسب حاله فى دفع الالم من جهة العطش وتميل نفسه الى دفعه الذى هو غاية الشرب ثم ينجذب الى الشرب وهذا هو الارادة وابن مافيها من الترجيح بلا مرجح غير ان الممكن ربما يكون اعتقاده عاريا عن المطابقة ولا خير فيه فان فعله كان لغرض وداع وربما يعتقد المضرة فيه ولكنه يرتكبه عنادا ومكابرة لغيره ويكون الداعى لفعله والغرض منه هو تلك المكابرة والله سبحانه وتعالى هو العالم الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة والقادر الذى لا يخرج عن قدرته مقدار حبة والجواد على الاطلاق الذى غرقت الكائنات كلها فى بحر كرمه فهو البتة يراعى العاقبة الحميدة والحكمة البالغة والمصلحة الكلية الكاملة فى جميع افعاله وخلقه وايجاده فيخلق على وفق حكمته والمصالح ترجع الى مخلوقاته ولا يستفيد منها كمالا لم يكن فيه ولا يزيح بها نقصا وقصورا تمكن فيه بل مستفيد الكمال والخير العام هو مخلوقاته وذلك لانه لو ترك الاولى بالنسبة الى جميع العالم فاما أن يكون لعدم علمه به أو لعدم قدرته عليه أو لخسته وبخله وهو منزه عن كل ذلك فيجب وقوعه بارادته واختياره وليس للاختيار معنى سوى أن يكون فعله بعلمه وقدرته وارادته وفعله غير معلل بخلاف الممكن ❊ ولما كان فعل الواجب فى درجة الجواز والامكان فلا بد من مرجح خارج يمكن صدوره منه ويجب به وما ذاك الا مراعاة الحكم والمصالح المعلومة له العائدة على عباده والطرف المخالف فى نفسه جائز ومقدور

للواجب ممتنع من جهة الحكمة وهو كالوجوب بعد تحقق جميع ما لا بد منه للمكن وعن هذا قالوا ليس فى الامكان ابدع مما كان وليس من ضرورة الاختيار ان يكون الفعل دائما فى درجة الجواز بحيث يصح فى كل مرتبة نسخه وامضاؤه وانما يتصور ذلك فيمن يكون فعله ناقصا معللا بغيره يجوز وقوعه ويجب بغيره وينفسخ بانتفاء علته وزوالها وانما يتوهم ذلك من اختيارنا شيئا ثم نفسخه ويتبدل عزمنا فان ذلك انما هو من قصور علمنا ونقصان كمالاتنا وليس ذلك بداخل فى حقيقة الاختيار وقياس فعل الواجب على ذلك قياس الغائب على الشاهد لما يشاهد من حال نفسه و بنى نوعه أوجنسه وهو قياس فاسد ثم فى تعليل أفعال خالق العباد ثلاثة مذاهب التعليل بامر مباين وهو مذهب المعتزلة وعدمه مطلقا وهو مذهب الاشعرية والتعليل بصفاته الكمالية وهو مذهب الحنفية وغيرهم من أهل الحقيقة على النحو الذى مر بيانه وربما يلزم من كلام المصنف (يعنى صدر الشريعة) الجنوح الى المذهب الاول وتابعه فى ذلك التفتازانى فقول السيد الشريف الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به على مذهب الحنفية أو مختار المصنف وأما قول الاشعرية ان كون الفاعل حكيما لا يقتضى ان يكون فعله لداع وغرض بل كون فعله مشتملا على حكمة ومصلحة فان كان المراد منه اشتماله على النحو الذى بيناه فمرحبا بالوفاق ولكنهم لا يقولون به بل يقولون ان كل افعاله حكمة ومصلحة ولو عكس الامر لكان الحكمة فيه وانه ممكن فهم وان اعترفوا بذلك لفظا لكنهم ينفونه معنى وحقيقة اه

وقال صدر الشريعة أيضا واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التى لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهى ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فأقول القضية التى تستعمل فى اثبات العلم بالصانع هى ان رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال اه وتعقبه المرجانى فقال (قوله هى ان رجحان احد الخ) قد علمت (اى مما قدمناه عنه) ان الترجيح بلا مرجح يؤدى اليه واخراج ترجيح تعلق الارادة عن الكلية بعد تناولها اياه نقض للكلية العقلية وتخصيصها على طرف الوجود غير مستقيم بل المعنى وقوع أحد طرفى الممكن من غير مرجح ما محال سواء كان طرف الوجود أو طرف العدم وسواء كان ذلك تعلق الارادة أو غيرها بعد استواء نسبتها الى الطرفين وامكان تعلقها على كليهما على السواء فالقول بان ارادة الارادة عينها أو الارادة ترجح لذاتها أو تعلق الارادة ليس بموجود سفسطة فان مرجح الشىء كيف يتصور ان يكون عينه وكيف يمكن ترجيحها لذاتها بعد فرض تساوى نسبتها الى الطرفين وكون التعلق ليس بموجود لا يغنيه عن العلة يعنى لانه اعتبار صادق تجدد بعد ان لم

يكن والقول بان نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح الموجب أحد المتساويين من غير مرجح لافى ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قرينة بلامرية اه وبهذا تعلم مافى كلام المولوى بن عبد الحق واما فرق الحكماء بين العبد حيث جوزوا اتصافه بالاختيار بالمعنى الاخص و بين البارى سبحانه حيث لم يجوزوا اتصافه بهفذلك لانهم قالوا ان البارى لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء وعلمه بماترتب على الافعال من الحكم والمصالح هو المرجح وهو الارادة التى تسمى عندهم بالعلم بالنظام الاكمل وأما العبد فليس كذلك على ان العبد انما يفعل افعاله الاختيارية باختياره التابع لتصوراته وميوله فمتى صدق أو تخيل ان الفعل ملائم لغرضه أو الترك هو الملائم تعلقت ارادته بما صدق أو تخيل انه الملائم له فعلا وتركا وهو فى اثناء تردد الخواطر مختار ان شاء فعل وان شاء ترك ولا يتاتى مثل هذا فى حق البارى جل شأنه واجاب صدر الشريعة فى تنقيحه وتوضيحه عن دليل الاشاعرة بان دعوى ان الفعل الاتفاقى والفعل الاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلمة لان كون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا لا ينافى كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان توجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح والذم لكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا أو اضطراريا أو اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع أن اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعرى يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان أصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد أو يذم الموصوف بهما فى غاية التناقض اه واعترض عليه صاحب التلويح بان هذا الجواب منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختيارى ولا شىء من غير الاختيارى بحسن أو قبيح وأنت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كانت لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصى عنها أو رد من الدليل عليها و بيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا الى آخر ما أطال به هنا وقد تكلمنا عليه فيما سبق و بينا رده ما عدا قوله ان مقدمة دليل الخصم الثانية اجماعية وماعدى اعتراضه توضيح سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها و بكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها و يذم مع انه قرر ان النزاع فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم فى الدنيا والثواب او العقاب فى الاخرة اه اما الاول فقد رده المرجانى فى حواشيه على التوضيح بان كونها متفقا عليها بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند المصنف فلعل الحنفية لا يسلمونها و بان المقصود تزييف الدليل باصله والقدح فى جميع مقدماته اه وأقول مما لا شبهة فيه ان ما ليس بفعل

اختيارى لا يوصف بحسن أوقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه صالحا لأن يتعلق به الأمر أوالنهي وهوما عبروا عنه بكونه بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم فى العاجل والثواب أو العقاب فى الآجل فانهم يريدن ان يكون الفعل صالحا لان يكون بالحيثية المذكورة كما سبق وهذا مما لم يقع خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة والحنفية فى انه لا يكون الا اختياريا فلا وجه لما قاله المرجانى ثم ان المدح فى ذاته تارة يكون على ما ليس اختياريا كما يقال مدحت اللؤلؤة على صفائها والغصن على رشاقة قده وهذا شىء وما نحن فيه شىء آخر وأما الثانى فقد رده المرجانى أيضا بان اعتبار الثواب والعقاب فى المعنى المتنازع مخصوص بفعل المكلف واما فى غيره فالمعتبر فيه مجرد استحقاق المدح والذم ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وصرح بذلك السيد الشريف فى حواشى المواقف واعترف به هذا القائل فى شرح المقاصد اه ولا يخفى ان ما قاله مسلم ولكن الكلام هنا أيضا مخصوص بفعل المكلف والغرض بيان ان الفعل الذى يستحق فاعله المدح أو الذم بالمعنى المتنازع فيه سواء كان مخصوصا بفعل المكلف فيزاد فيه قيد العاجل فى المدح والذم وقيد الثواب أو العقاب فى الآخرة أو لا يكون مخصوصا بفعل العباد بل يكون شاملا له ولفعل الواجب فلا يزاد فيه شىء مما ذكر لا يكون الا اختياريا باتفاق الخصوم وهذا شىء وكون كل كمال محمودا وكل نقصان مذموما شىء آخر لان المدح والذم فى هذا ليس بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله ذلك وكلامنا فى هذا المعنى لا فى ذلك المعنى ثم ان الفعل الاختيارى متى كان صفة كمال أو صفة نقص كان حسنا أو قبيحا بهذا المعنى وحسنا أو قبيحا بمعنى كونه بحيث يستحق فاعله مدحا أو ذما وثوابا أو عقابا بالمعنى المتنازع فيه الذى قدمناه فلا ينافى ما قدمناه نقلا عن المرجانى أيضا وهاهنا كلام فى مسلم الثبوت وشروحه يتعلق بفعل العبد الاختيارى وكسبه واختلاف الفرق فى ذلك يعلم غثه وثمينه من الاطلاع عليه ومراجعة ما كتبناه فى ذلك فى القول المفيد فى علم التوحيد (الدليل الرابع للاشاعرة) لو كان الحسن والقبح عقليين لذات الفعل أو لصفة أو لاعتبار لا بمحض جعل الشارع لم يكن البارى تعالى مختارا فى الحكم أى فى الايجاب والتحريم ونحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح العقليين حكم على خلاف المعقول والحكم على خلاف المعقول قبيح والقبيح يستحيل صدوره من الله تعالى فوجب منه تعالى الحكم بالايجاب مثلا فيما حسن عقلا وبالتحريم مثلا فيما قبح عقلا ووجوب الفعل من الفاعل يوجب الاضطرار فيلزم على تقدير كون الحسن والقبح عقليين ان يكون البارى سبحانه غير مختار فى فعله وحكمه وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل ان موافقة حكمه وفعله تعالى لمقتضى الحكمة لا توجب الاضطرار ووجوب الحكم على مقتضى الحسن والقبح العقليين لاجل الحكمة وجوب بالاختيار والوجوب بالاختيار لا يوجبه

الاضطرار بل يحقق الاختيار قال فى الحاشية حاصله منع الاستلزام فان الثابت للبارى تعالى من الاختيار مايقابل الاضطرار يعنى ان كون الحسن والقبح عقليين مستلزما لعدم كونه مختارا ممنوع لان الثابت له تعالى من الاختيار ما يقابل الاضطرار والاضطرار هو سلب القدرة عن الطرف الآخر ولما كان له تعالى فى الطرف الآخر تمكن وقدرة وان وجب الطرف الاول بالمشيئة فيثبت له الاختيار دون سلب القدرة الذى هو الاضطرار لان الاختيار هو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فاذا شاء الفعل وجب الفعل لكنه تعالى بحيث لو شاء الترك وجب هو دون الفعل فمشيئة الفعل تمنع وجود الترك وان كان من شأنه التمكن من الترك بمعنى انه لو شاءه لوجد فالترك بالنظر الى نفس القدرة ممكن وان كان بالنظر الى مشيئة الفعل ممتنعا واعترض عليه بان لك ان تقول ليس النزاع فى الاختيار بمعنى عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر فانه مما يقول به الحكماء أيضاً بل فى صحة الفعل والترك واذا كان الترك مستلزما لمحذور وأمر قبيح لم يكن صحيحا البتة اه

وحاصله ان الاختيار معنيين الاول ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والفلاسفة يقولون بهذا الاختيار له تعالى فهو عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر وان امتنع الطرف الآخر النظر الى تعلق المشيئة بالطرف الاول وهو مايسمى بالاختيار بالمعنى الاعم لان الطرف الذى تعلقت به المشيئة ممكن بالامكان العام الذى هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف والثانى بمعنى صحة الفعل والترك والمتكلمون قائلون بهذا الاختيار والفلاسفة ينكرونه والكلام فى اثبات هذا الاختيار له تعالى لان الكلام هنا على طريق المتكلمين فحينئذ اذا كان الترك مستلزما لمحذور وأمر قبيح وهو الحكم بخلاف المعقول لم يكن صحيحا فيلزم الاضطرار المقابل بهذا المعنى للاختيار له تعالى على القول بالحسن والقبح العقليين والانصاف انه لو سلم انه مع لزوم الفعل مختار فيه فلا ريب ان هذا الاختيار ناقص اذ الاختيار الكامل لا يتصور الا بان لا يكون احد طرفى الفعل لازما والاختيار الناقص صفة نقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه فان اراد المجيب بقوله بموافقة حكمه للحكمة لزوم حكمه للحكمة والمعقول كما هو الظاهر من السياق فلا مناص عن الاضطرار وان اراد التزام الواجب سبحانه باختياره ان يكون حكمه موافقا للحكمة فهو حق لكن التزام طرف لا يمنع صحة الطرف الآخر واجاب صاحب التحرير بما حاصله انه تعالى مختار فى افعاله لا فى صفاته والحكم من صفاته لانه خطاب الله تعالى وكلامه صفة قديمة عندنا والصفة القديمة غير صادرة عنه بالاختيار ويرد عليه ما افاده بعض الاعاظم فى فواتح الرحموت من ان الخطاب وان كان قديما لكن التعلق حادث فتعلقه بالحادث فعل حادث له تعالى وهو مختار فيه وفيما يحصل منه وتعود الشبهة كما كانت اه واقول ان حدوث التعلق انما هو عبارة عن حدوث المكلف متصفا بشروط التكليف لانه هو الذى يوجد بعد ان لم يكن واما تعلق الخطاب فهو دلالته على طلب

الفعل أو الترك أ والتخيير وهي لا زمة له ازلا وابدا على ما يأتى وأقول أيضا ان الاختيار تارة يكون بالمعنى الاعم وهو بالمعنى الاول وتارة يكون بالمعنى الاخص وهو بالمعنى الثانى ولما قالت الفلاسفة ان مشيئة الله تعالى وارادته هى علمه بالنظام الاكمل وهى المخصصة لافعاله قالوا بالاختيار بالمعنى الاعم أى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل أى ان علم النظام الاكمل فعله وان لم يعلمه لم يفعله لكنه شاء وفعل أى علم النظام الاكمل وفعل على وفق ماعلم ولا يمكن ان يقال فى جانبه تعالى انه لم يعلم النظام الاكمل بل هو سبحانه عالم به البتة فهو جل شأنه فاعل له البتة وان كان ذلك الفعل ممكنا فى ذاته والمعتزلة وافقوا الحكماء فى ان الارادة هى العلم لكن قالوا هى العلم بما يترتب على الفعل من الحكم والمصالح فيلزمهم مالزم الحكماء من القول بالاختيار بالمعنى الاعم وان كانوا قائلين صراحة بالاختيار بالمعنى الاخص واهل السنة قالوا ان صفة الارادة تغاير صفة العلم وان تعلق العلم تعلق انكشاف لا دخل له فى التأثير لانه كما يتعلق بالواجبات يتعلق بالجائزات والمستحيلات والارادة انما تتعلق بالجائزات فقط وقالوا ان الارادة لها تعلق تنجيز حادث يرجح أحد الجانبين المتساويين على الآخر ومن أجل ذلك قالوا انه تعالى مختار بمعنى صحة الفعل والترك لان كلا من طرفى الفعل غير لازم للفاعل لا بالذات ولا بالواسطة اللازمة ولكن اذا رجعت لما قاله أهل السنة من أن تعلق قدرته تعالى يجب أن يكون على وفق تعلق ارادته وتعلق ارادته يجب أن يكون على وفق علمه والا انقلب العلم جهلا وهو محال وأنه تعالى حكيم يعلم مافيه الحكمة من طرف الفعل والترك فلا يريد الا ماعلم فيه ذلك علمت أن أحد الطرفين واجب الصدور فى الواقع ونفس الامر والآخر ممتنع الصدور فى الواقع ونفس الامر عند جميع العقلاء الا ان هذا كله لا يمنع من كونه تعالى فاعلا بالاختيار وأن الوجوب انما هو بالاختيار وذلك انه سبحانه كما علم كلا من الفعل والترك فقد علم سبحانه أزلا ان ارادته تتعلق بكذا دون كذا فتتعلق به قدرته فيوجد وكذلك علم سبحانه ان عبده فلان سيختار كذا وتعلق به قدرته فيوجده سبحانه وتعالى منسوبا الى ذلك العبد وبهذا تعلم ان كون الحكم على مقتضى الحكمة التى علمها الله تعالى ولزوم الحكم للحكمة لا ينافى الاختيار ولا يستلزم اضطرارا وان لزوم الحكم للحكمة هو بعينه التزام الواجب باختياره ان يكون حكمه موافقا للحكمة نعم ان تفسير الاختيار بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل انما يلائم مذهب الحكماء فكان الاليق ان يفسره بما يلائم مذهب المتكلمين ويبين ان ذلك لا ينافى الاختيار بالمعنى الاخص عندهم لان كون الحكم واجبا على مقتضى ما فى علمه تعالى من الحكمة لا ينافى الاختيار

وقد حققنا هذا المقام فى كتابنا القول المفيد فى التوحيد فارجع اليه ان شئت على ان قوله وان أراد التزام حكمه للحكمة الخ لا يفيده فى مطلوبه فان التزام الحكم للحكمة يقتضى بلاشبهة لزوم الحكم للحكمة فلا يسلم قوله لكن التزام طرف لا يمنع صحة الطرف الاخر لانه ان أراد ان التزام طرف

لا يمنع صحة الطرف الاخر لداته فسلم ولكن لا ينافى ان الطرف الذى التزمه صار واجبا بالالتزام وان اراد انه لا يمنع أصلا غير مسلم لأنه ينافى الالتزام لأنه لا معنى للالتزام الاان ما التزمه صار لازما وعلى كل حال لامحيص من الوجوب بالاختيار بأى معنى أردت فلذلك قلنا فى القول المفيد ان الخلاف لفظى

﴿ الدليل الخامس ﴾

قالت الاشاعرة لوكان الحسن والقبح عقليين لا شرعيين لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان تركه قبيحا قبل بعثة الرسل لانه لا معنى للقبيح الا استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وجواز العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فان معنى هذه الآية ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك التعذيب ومثل هذا التركيب فى مظان استعماله جاء فى مثل هذا المعنى كما فى قوله تعالى (وما كنا ظالمين) (وما كنا لاعبين) فكان المراد نفى الجواز اذ لو اريد نفى الوقوع لقال وما نعذب ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما يصح مناصحة تدعوا اليها الحكمة أن نعذب قوما الابعد ان نبعث اليهم رسولا فيلزمهم الحجة فان قيل الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسول عليه السلام لان معهم ادلة العقل التى يعرف بها الله تعالى وهم قد أغفلوا النظر فيها وهم متمكنون من ذلك واستحقاقهم العذاب لاغفالهم النظر فيما معهم وأخذهم بذلك الاغفال لا بالشرائع التى لاسبيل اليها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الابعد الايمان قلت بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والايقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا فلولا بعث الله الينا رسولا ينبهنا على النظر فى أدلة العقل * قال بعض شراح مسلم الثبوب جوابا عند دليل الاشاعرة المذكور بان المعتزلة مع قولهم بالحسن والقبح العقليين لا يريدون العذاب قبل بعثة الرسول بناء على ان الزام الحجة التامة انما يكون ببعثة الرسول ولعل حاصل الجواب ان المعنى وما كنامعذبين بترك الشرائع فى الافعال التى لا سبيل الى معرفة الحسن والقبح فيها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان اه وانما كان حاصل هذا الجواب ماذكر لان المشهور عن المعتزلة انهم يقولون بوجود الاحكام قبل البعثة فيما أدرك فيه العقل مصلحة أو مفسدة قبل البعثة فالقول بانهم لا يكتفون بالايمان قبلها لانها من جملة التنبيه على النظر والايقاظ عن رقدة الغفلة وان لا عذاب أصلا قبل بعثة الرسول بناء على ان الزام الحجة التامة انما يكون ببعثة الرسول لا يلائم مااشتهر عنهم نعم هو يلائم مذهب أكثر الحنفية من علماء بخارى وغيرهم القائلين بالحسن والقبح العقليين وان لا حكم قبل البعثة وأجاب أكثر الحنفية ايضا عن هذا الدليل بانا نقول ان الحسن والقبح العقليين انما يقتضيان التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والآية المذكورة انما تدل على عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة وجواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل لاينافى عدم جواز التعذيب

نظرا الى الحكمة كيف يجوز التعذيب قبل البعثة نظرا الى الحكمة والحال ان الناس قبل البعثة كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك والدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت عقولنا ناقصة لاندرك بها حسن الافعال وقبحها وكانت الدلائل الدالة على ذلك خفية علينا فنحن معذورون ولهذا قال تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) أى أرسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعقاب لئلا يعذر الناس ويقولوا لولا رسلت الينا رسولا ويكون بيان العذر حجة للناس على الله تعالى عن ذلك وأيضا الملازمة بين كون الحسن والقبح عقليين و بين جواز العذاب قبل البعثة ممنوعة فان جواز العقاب فرع الحكم ونحن معشر الحنفية لا نقول بالحكم قبل البعثة وانما ينهض هذا الدليل على القائلين بثبوت الحكم قبل البعثة من المعتزلة وطائفة الحنفية من أهل العراق القائلين بأن العقل قد يستقل بادراك بعض الاحكام وأجاب هؤلاء بأن العذاب المفهوم من هذه الآية هو عذاب الاستئصال فى الدنيا كما عذب به المتقدمون من مكذبى الرسل بدلالة الاية الاخرى التى بعدها وهى قوله تعالى (واذا اردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) أى أهلكنا فمعنى الاية وما كنا معذبين فى الدنيا حتى نبعث رسولا ورد جواب المعتزلة هذا بأنا نسلم ورود الآية فى عذاب الدنيا لكن ذلك لايجدى نفعا فان الآية لما دلت على انه لايليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى وهو عذاب الدنيا على ترك الايمان والشرائع قبل تنبيهم بارسال الرسل فدلالتها على أن لا يصل اليهم العذاب الاكبر وهو عذاب الآخرة على تركهما قبل ذلك أولى واعترض المولوى ابن عبد الحق على الجواب بمنع الملازمة من قبل الحنفية بقوله واعلم ان حقيقة القبح بمعنى استحقاق العقاب ليست الاجواز التعذيب وجوازه ليس الاجواز الحكم بالحرمة والجواز لا يستلزم الفعلية فلايكون صدق الملازمة فرع فعلية الحكم أى بل هو فرع الجواز والكلام فيه لا فى فعلية الحكم فينتهض الدليل أيضا على من لا يقول بالاستلزام فيحتاج الى الجواب الاول أى ان الجواز نظرا للعقل لاينافى عدم الجواز نظرا للحكمة وهو يكفى فى دفع هذا الدليل منهم لان حاصله انه ان اريد بجواز العقاب الجواز الوقوعى فلا نسلم الملازمة لانا لا نقول باستلزام الحسن والقبح للحكم وانما نقول بالحسن والقبح العقليين فقط وهو يقتضى الجواز نظرا الى العقل وهو لا ينافى عدم الجواز نظرا الى الحكمة وان اريد الجواز مطلقا وان كان غير وقوعى بل ولو ممتنعا نظرا الى الواقع والحكمة فبطلان اللازم ممنوع والاية انما تدل على ان ايقاع العذاب بالفعل بدون البعثة ليس من شأن البارى الحكيم فلا تدل على بطلان الجواز المطلق واجاب بعض الاعاظم فى فواتح الرحموت عنا أورده على المعتزلة من أن تخصيص الآية بعذاب الدنيا لايفيد كما سبق بأن اهلاك القرى وتخريبها بسبب

وقوع العباد المصطفين فى الغم ودعائهم بالهلاك عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتأخر هلاك
القرى بالفسق الى زمان ارسال الرسل وليس من شأن كل قبيح تسببه الى هلاك القرى اه
قال بعض شراح المسلم وأنت تعلم ان حاصل هذا انه يجوز أن يكون لبعض القبائح خصوصية
مع بعض أنواع العذاب فيتوقف على بعثة الرسل كعذاب مثل هلاك القرى و بعضها لا يتوقف
كعذاب الآخرة وفيه ان المعترض يقول ان عذاب الدنيا أدنى وأضعف وعذاب الآخرة
أشد وأبقى فالتأكيد ببعثة الرسل للعذاب الادنى دون الاقوى ليس من مقتضى الحكمة كما
لا يخفى اه * قالت المعتزلة أيضا فى الجواب عن الاستدلال بالآية المراد من الرسول فى الآية هو
العقل فانه رسول باطن لتنبيه القلب وذلك بان يراد من الرسل من أرسلهم الله الى الخلق لتبليغ
الاحكام رسالة ظاهرة أو باطنة فيشمل العقل أيضا فانه رسول أرسله الله تعالى عندهم فى الباطن
الى الخلائق فالاحكام كما تستفاد من الرسول الظاهر كذلك تستفاد من الرسول الباطن
وهو العقل على زعمهم وادراك العقل الحسن والقبح فى الافعال بمنزلة الوحى وقد يجاب عن هذا
بأنه لو كان المراد من الرسول ما يشمل العقل لم يوجد زمان لم يبعث فيه رسول فجواز وجود زمان
خال من رسول حتى العقل مع وجود المكلفين مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة فيه مجرد فرض
محال فبعد فرضه نسلم جواز العقاب قبل البعثة جوازا غير وقوعى والآية تدل على نفى الجواز
الوقوعى فلا تدل الآية على بطلان اللازم وهو نفى الجواز الوقوعى والمفروض انها دالة
عليه هذا خلف فتعين انه لا يكون الرسول فى الآية شاملا للعقل قال بعض الشراح يمكن للمعتزلة
التخلص بان الحكم لا يكون علة متممة لصحة التعذيب كما فى صورة الاكراه باجراء كلمة
الكفر على اللسان فان حكم التحريم موجود مع انه لا يؤاخذ به بل يجوز أن يكون ثبوت
الحكم قبل البعثة مع تحقق الحسن والقبح الذاتيين لا يصحح التعذيب لانتظاره الى شرائط
وروابط لا تحصل الا بعد تحقق البعثة وأنت تعلم أن حاصل هذا يرجع الى جواز العقاب قبل
البعثة مع تحقق الحسن والقبح الذاتيين وتحقق الحكم نظرا الى العقل لا الجواز نظرا الى الحكمة
لان الجواز نظرا اليها انما هو اذا وجدت الشرائط والروابط التى لا تحصل الا بعد تحقق
البعثة وهذا بعينه الجواز السابق الذى يقول به أكثر الحنفية ولا يخفى ان المعتزلة لا يمكن ان
يقولوا بهذا على الاطلاق بل يقولوا به فيما لا يدرك العقل فيه حسنا ولا قبحا قبل البعثة فقط
ولا يقولون به فيما يدرك العقل فيه قبل البعثة حسنا أو قبحا وانما يمكن القول به للحنفية وكلام
هذا المجيب انما هو من طرف المعتزلة فنقول فى الرد عليه ان هذا تخلص لا يرضاه المعتزلة وقد
استدل الاشاعرة بدليل آخر اقتصر عليه وعلى الدليل المذكور ثالثا صدر الشريعة فى التوضيح
فنذكره تتميما للفائدة فنقول قالوا لو كان الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لزم

قيام العرض بالعرض قال صدر الشريعة وضعفه ظاهر لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا حركة سريعة أو بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين أيضا نحو هذا الفعل حسن شرعا أو قبيح شرعا وان عنى أن العرض لايقوم بعرض آخر بل لابد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أولصفة له اذ لابد من فاعل يقوم الحسن به وان عنى به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه اهـ واعترض عليه السعد فى التلويح بان لهم أدلة كثيرة عقلية ونقلية لاتتوقف على أن فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض فيها لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته وماذكره المصنف (يعنى صدر الشريعة) دليلان اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اهـ ملخصا ورده المرجانى بأن سائر ماأورده الاشعرية فى كتبهم فى نفى عقلية الحسن والقبح أضعف وأوهن من الدليلين اللذين حكاهما المصنف عنهم فى هذا الكتاب ولذلك اعتمد عليهما العلامة الدوانى واعتد بهما دون غيرهما ولم يتمسك بما سواهما فى شرح العقائد العضدية اهـ وقد علمت حقيقة الحال فى هذه الادلة وقد استدل المعتزلة ومن وافقهم على مذهبهم بان الحكم لو كان شرعيا لزم عجز الرسل عن اثبات دعوى الرسالة عند أمرهم المكلفين بالنظر فى معجزاتهم الخارقة للعادة التى أتوا بها دليلا على صدقهم فى دعواهم فان المنكرين يمكنهم ان يقولوا لا ننظر فى المعجزات مالم يجب علينا النظر فيها ولهم ان يمتنعوا عن ما لم يجب عليهم ولايجب علينا النظر فيها مالم ننظر فيها اذ المفروض انه لاوجوب الا بالشرع فكان وجوب النظر فى المعجزات متوقفا على ثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف على النظر فى المعجزات والنظر فيها متوقف على وجوبه فكان كل من وجوب النظر فى المعجزات وثبوت الشرع متوقفا على الاخر فيجيء الدور ولاسبيل بالرسل الى دفعه على قول الاشاعرة وهذا معنى عجز الرسل عن اثبات دعوى الرسالة ولا يلزم ذلك اذا كان الحكم عقليا لان القائلين بذلك يمنعون المقدمة القائلة لايجب النظر مالم ننظر لان وجوب النظر فى المعجزات عند هؤلاء لايتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية التى قياساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر يعلم بالعقل بدون استعانة بالشرع * والحاصل ان هؤلاء قالوا اذا لم يجب النظر بالعقل كان للمكلف ان يمتنع عنه ولايقبل التكليف به ووجوب النظر على هذا التقدير حكم شرعى لايعرف الا من الشرع فهو موقوف عليه ولايثبت الشرع عند المكلف الا بالنظر فى المعجزة فقد توقف النظر فيها على وجوبه ووجوبه على النظر فيها فيلزم الدور فيلزم اسكات الرسل ويفوت الغرض من الرسالة وهو تبليغ الاحكام الى الخلق وعورض هذا الدليل بان ثبوت وجوب النظر وان كان بالعقل لكنه نظرى فيقول المكلف أيضا لا أنظر مالم يثبت

عندى وجوب النظر فيتوقف ثبوت النظر على ثبوت وجوب النظر وثبوته موقوف على النظر فالنظر يكون موقوفا على النظر فلذا قالوا فى دفع هذه المعارضة ان وجوب النظر من القضايا النظرية التى قياساتها معها وهى التى تسمى القضايا الفطرية القياس فوجوب النظر لا يتوقف على النظر ومعنى كونه نظريا انه يحتاج الى واسطة فطرية كزوجية الأربعة فهو بديهي فلا يلزم الدور قال فى مسلم الثبوت وفيه مافيه اه أى انما يتم كون وجوب النظر من القضايا النظرية الجلية لو كانت القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بديهية كتوقف زوجية الاربعة على انقسامها الى متساويين وليس كذلك لتوقف وجوب النظر على ان النظر يفيد العلم مطلقا أو فى الجملة وقد أنكرها السمنية وفى الالهيات خاصة وقد أنكرها الرياضيون وعلى ان معرفة الله واجبة وقد جحد ذلك الحشوية وان المعرفة لاتتم الا بالنظر وقدمنعه الصوفية وان مالايتم الواجب الابه فهو واجب وكل واحد من هذه الأمور لا يثبت الا بالنظر الدقيق ولذلك اختلفوا فيه فبطل القول بان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس* والحاصل كما قال هو فى الحاشية ان قوله فيه مافيه اشارة الى ان وجوب النظر موقوف على افادته العلم مطلقا وفيه خلاف السمنية أو فى الالهيات خاصة وفيه خلاف الرياضين وعلى انمعرفة الله واجبةوفيه خلاف الحشوية وان المعرفة لاتتم الا بالنظر وقد منعه بعض الصوفية وان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب والكل لايثبت الابالنظر الدقيق والموقوف على النظر نظرى فتأمل اه

قال المولوى ابن عبدالحق وأنت تعلم انه ان أريد ان وجوب النظر فى الواقع موقوف على افادة النظر للعلم فى الواقع فمسلم لكن لايستلزم نظريته فان صدق كثيرمن القضايا الضرورية يتوقف على صدق قضايا أخرى وان أريد ان العلم بوجوب النظر موقوف على العلم بافادة النظر العلم فممنوع وأجاب بعض الشراح عن اعتراض المصنف بان معنى ماقاله المعتزلة من ان وجوب النظر عندهم من القضايا الفطرية القياس انا نعلمها بالعقل بدون استعانة الشرع اما بالبداهة أو بالنظر الصحيح فالنظرية لاتنافى كونها فطرية القياس اه وأنت تعلم انهذا المعنى لفطرية القياس مع كونه فى غاية البعد لايتم أصلا لان البداهة ممنوعة وعلى تقدير نظرية ثبوت وجوب النظر لايدركه العقل الابالنظر فيتوقف ثبوت وجوب النظر على النظر فيلزم الدور واسكات الرسل وقد أجاب فى مسلم الثبوت عن هذا الدليل على الطريق الذى ذكره ابن الحاجب فى مختصره وغيره فى غيره وقرره العضد فى شرح المختصر بمنع المقدمة القائلة لا يجب النظر مالم أنظر وتقريره انا لانسلم ان وجوب النظر فى المعجزة يتوقف على النظر فيها وذلك لان وجوب النظر كغيره من الاحكام ثابت فى نفس الامر بالشرع نظر المكلف فى المعجزة أولم ينظر ثبت عنده الشرع أولم يثبت لان تحقق الوجوب فى نفس الامر لايتوقف على علم

المكلف به ولو توقف تحقق الوجوب فى نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور ولان العلم بالوجوب فى نفس الامر متوقف على تحقق الوجوب فى نفس الامر ضرورة مطابقته اياه وربما يخطر على بالك ان وجوب النظر بالشرع قبل النظر وثبوت الشرع وقبل العلم بالتكليف به من قبيل تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف النائم والمجنون بالجنون المطبق والصبى فنقول لك فى ازاحته أن الغافل هو من لايفهم الخطاب النازل عليه ولا يتصوره والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك لأنه يفهم الخطاب النازل عليه المفيد للتكليف ويتصوره وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقق التكليف» والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وقيل من طرف المعتزلة فى دفع هذا الجواب انا سلمنا ان وجوب النظر فى نفس الأمر لا يتوقف على النظر فى المعجزة لكن لا يعلم المكلف وجوب النظر الا بأمر الرسول فالمكلف لو قال حين قال له الرسول انظر لا أمتثل أمرك ما لم أعلم وجوب امتثال أمرك ومما لاشك فيه ان للمكلف ان يمتنع عن ما لم يعلم وجوبه عليه فله ان يمتنع عن النظر حتى يعلم وجوبه لكان لهذا القول مساغ فيلزم اسكات الرسل وعجزهم وبهذ أيضاً اندفع جواب أهل السنة بأن وجود النظر فى المعجزات لا يستلزم وجوبه فيها فانه على تقدير الجواز والامتناع الشرعيين اللذين كلامنا فيهما قد تحقق الفعل فان قيل على الشق الأول وهو الجواز يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثانى وهو الامتناع لما اجتمع الوجود مع الامتناع يلزم التناقض قلت جواز العدم بالنظر الى الشرع لا ينافى ترجيح الوجود بالنظر الى العلة الموجودة وكذا ترجيح الوجود بالنظر اليها لا ينافى امتناعه بالنظر الى الشرع الا ترى الى ان مثل المباحات والمحرمات توجد كثيراً ولو سلمنا الاستلزام فلا يلزم التوقف وحينئذ لا يلزم الدور اه وقد دفع القائلون بالوجوب عقلا معارضة أهل السنة دليلهم بأن ثبوت وجوب النظر وان كان بالعقل لكنه نظرى الخ كما تقدم ان وجوب الامتثال لو كان بالعقل لكان نظريا فيتوقف على النظر لا على الامتثال بالشرع حتى يلزم الافحام بخلاف ما اذا كان بالشرع فانه يتوقف على الامتثال لا ن علم وجوب الامتثال على تقدير كونه شرعياً يتوقف على الامتثال بالشرع البتة فيلزم الافحام بخلاف ما اذا كان عقلياً وفيه انه على تقدير كون وجوب الامتثال عقلياً وكونه نظريا يتوقف على علمه بالنظر والنظر هو الامتثال حين يقول له الرسول انظر فيتوقف علم وجوب الامتثال على الامتثال فيلزم الافحام على هذا التقدير أيضاً قال فى الحاشية ان قيل إن احتمال الوجوب كاف لوجوب النظر دفعاً لاحتمال الضرر فى المآل وللخوف فى الحال وهذا الجواب حاصله ان احتمال الوجوب قائم فللرسول ان يقول احتمال الوجوب متحقق فعليك ان تنظر لئلا تقع فى الهلاك بعدم الامتثال اذ ليس من شأن العاقل ان لا يحترز عن مافيه احتمال الضرر فى

المآل والخوف فى الحال قلنا لانسلم ان احتمال الوجوب كاف للوجوب ولوسلم ذلك فهو من قضية العقل واذا كان الحكم شرعياً كما هومذهبكم لا يكون للعقل فيه مداخلة وأما حكم الشرع فلم يعلم بعد فلعل حكم العقل هدر هناك ولو قيل ان الجبلة الانسانية خلقت على انها لو قال أحد خلفك السبع ينظر البتة الى عقبه وانكار ذلك عناد ومكابرة يعني ان قول المكلف لا انظر ولا امتثل مالم أعلم الوجوب تعنت وعناد وميل عن سواء السبيل لأن الوجوب وسائر الأحكام وان كانت شرعية على هذا التقدير لكن الحنفية والاشاعرة لا ينكرون ان المصالح والمضار وصفة الكمال والنقصان تدرك بالعقل ويعلم العقل ان المخبر الذى ظهر من حاله الصدق اذا أخبر انسانا بالاحتراز عن المضرة لابد له ان ينظر فى كلامه وفيما يدل على صدقه وبعد وضوح الصدق يدبر لرفعه ولو أخل به قائلا انى لا أنظر فى كلامك مالم يجب على اتباعك نسبه أهل العقل الى غفوله وعناده وحماقته * يقل ذلك أحسن ما يقال فى هذا المقام لكنه يعود الى الجواب الحق الآتى وهو ما قاله فى مسلم الثبوت وأجاب به الفاضل ميرزاجان فى حواشى شرح المختصر وتوضيحه ان اخام الرسل وان كان جائزاً بالنظر الى الأدلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه عادة لطفاً بعباده كيف وان اظهار المعجزات واجب على الله لطفا بعباده عقلا عند المعتزلة فان من أصولهم وجوب اللطف على الله تعالى أو عادة عند أهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله جارية باظهار المعجزات على يد مدعى الرسالة واراءتها للمكلفين والله تعالى متم نوره ولو كره الكافرون واذا كان كل من اظهار المعجزة واراءتها للمكلفين واجباً على الله عقلا أو عادة فالمكلف يرى ذلك بالضرورة عند الاظهار والاراءة ويقع العلم بثبوت رسالة الرسول ويصدق دعواه بالضرورة كل من ظهرت له المعجزة كما يحصل العلم للناظر والمتعلم بعد النظر وجوبا عقلياً أو عاديا فبطل هذا الاستدلال لأنه لاحاجة لأن يقول الرسول للمكلف انظر بل بمجرد اظهار المعجزة واراءتها للمكلف تحصل له رؤيتها بالضرورة وبلا اختيار فلا يسوغ له ان يقول لاأنظر ولاأمتثل بل بمجرداراءة المعجزة تحصل الرؤية فيحصل التصديق بالضرورة فلا يمكن ان يقول له المكلف شيئا الا ترى انه لو فرض ان شخصاً ينكر وجود الله بالمرة وهو بالغ عاقل فانه لاطريق لالزامه الحجة الا هذا الطريق ولولا هذا الطريق لم يمكن الزامه فان تصديقه بدعوى الرسالة لو توقف على النظر فى المعجزة والنظر فيها يتوقف على امتثاله ولا يمتثل الا اذا لزمه الامتثال ووجب عليه بايجاب الله تعالى وسواء كان طريق الايجاب عقلياً أو شرعياً وهو لا يصدق بوجود الله تعالى فضلا عن ان يصدق بايجابه وان له أحكاما تدرك من طريق العقل أو الشرع لم يمكن الزام هذا المنكر بوجود الله تعالى ولذلك لزم ان يكون طريق اثبات الواجب عقلياً لا يتوقف على الشرع وطريق تصديق الرسل

كذلك ومقتضى هذا الجواب ان لا يكون النظر فى المعجزة واجباً لا عقلا ولا شرعا لأن طريق التصديق بالمعجزة رؤيتها وطريق التصديق بدعوى الرسالة هو المعجزة المرئية وكل من الطريقين ضرورى لانظرى فلا نظر فلا وجوب لكن قد يقال انه بعد حصول التصديق برسالة مدعيها الذى ظهرت على يده المعجزة الدالة على ذلك بالضرورة يلزم المكلف ان يذعن ويستسلم ظاهراً وباطناً بكل ما جاء به هذا الرسول ووصل علمه اليه حتى لو عاند وجحد ماثبت بالمعجزات بعد ان استيقنتها نفسه كان مستحقا للعقاب لمخالفته ما قام البرهان على صدقه ولكن من أين يجىء هذا اللزوم واستحقاق العقاب واليك ماقالوا* قال صاحب التلويح جوابا عن استدلال صدر الشريعة على ان وجوب التصديق عقلى ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قام عليه من الأدلة القطعية مما لانزاع فى كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب فى الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ماأخبر به ويحرم تكذيبه أو بحكم الله تعالى القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية مافى الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبى عليه الصلاة والسلام بعد ماثبت صدقه بالدليل القطعى اه وتعقبه المرجانى فقال وفيه نظر أما أولا فلأن وجوب التصديق وحرمة التكذيب اذا لم يكن الحسن والقبح عقليين كيف يجزم العقل به بل لاطريق له اليه أصلا اذ يمكن على رأيهم ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل ومع جواز ذلك لايحصل الجزم قطعا وأما ثانيا فلا نسلم ان اثبات المعجزة لدعوى النبوة يتوقف على اعتبار كونها بمنزلة نص فى ذلك وأما ثالثا فلانه لايتصور ثبوت الشرع عندنا بحكم الله القديم لان المراد من ثبوته حصول العلم عند المكلف بانه عند الله كذا لاثبوته فى نفسه وانما هذا بحكم الله القديم لاثبوته عندنا وقال السيد الشريف قدس سره ابتداء وجوب التصديق وحرمة التكذيب بمعنى الاستحقاق المذكور لا يجوز ان يكون ثابتا شرعا بنص الشارع سواء نص على الحكم المذكور أو على دليله أما الاول فلما مر وأما الثانى فلأن ثبوته بدليله المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لا نص من الشارع على دليله سوى اظهار المعجزة لصدق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى خطاب الشارع الموجب لكون الحكم شرعيا ولا خفاء ان اثبات المعجزة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة النص وأيضا نحن نجد من أنفسنا ان من ادعى النبوة وأظهر المعجزة على صدق دعواه ثم كذب فى بعض أقواله قصدا بلا تعريض مع كونه مدعيا انه حكم الله تعالى بانه ليس كذلك يستحق العقاب ولا شك ان المنازع فى مثله مكابر وبهذا التقرير يكون الجواب

المذكور على طرف اه وهو كلام حسن واف فى رد ماقيل.اه وأنت ترى بعد ذلك انه لامحيص عن القول بان وجوب تصديق الرسول فى دعواه الرسالة بناء على قيام الدليل القاطع عقلى بمعنى انه يدرك من طريق العقل ولامانع من ان يكون شرعيا أيضا باعتبار استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والمعجزة وان كان اثباتها لصدق مدعى النبوة فى دعواه لا يتوقف على اعتبارها بمنزلة نص لكنها هى فى الواقع قائمة مقام قول الله صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى وهذا خبر تضمنته المعجزة وهو يفيد وجوب التصديق له فى كل اخباره لانه خبر فى معنى الامر بتصديقه ومع ذلك فالمحققون من الحنفية على ان لاحكم قبل الشرع وان جميع الاحكام انما تؤخذ من أوامر الشرع ونواهيه وان كانوا قائلين بالحسن والقبح العقليين لانهم لا يقولون باستلزامهما الحكم من الله تعالى بخلاف المعتزلة وفريق آخر من الحنفية ولذلك قال صاحب التلويح فى بيان وجوب امتثال أوامر النبى صلى الله عليه وسلم رادا على صاحب التوضيح فى دعواه ان الوجوب عقلى كما تقدم مانصه الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة العقلية و بمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كامر و بقوله تعالى ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ بعد ما علم وجوب الامتثال فى معنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ماقامت عليه الحجة العقلية فى المسألة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر يثبت بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت فى الهندسيات وان كان قدرده المرجانى أيضا بأنه لادليل أصلا على لزوم امتثال أوامر النبى صلى الله عليه وسلم لزوما عقليا ولا على لزوم التصديق على خبره عقليا خصوصا على رأى الاشاعرة فانه لالزوم عقليا بين الدليل العقلى ومدلوله ثم الكلام بعد ذلك فى الوجوب شرعا هب أنه لزم امتثال أوامره لزوما عقليا فبم يثبت وجوب تصديق قوله تعالى ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ شرعا وليس الكلام الافيه والحق فى هذه المسألة ماقررناه فى كتبنا اه وذلك لان كل ماأوردوه هنا على هذا الجواب انما يرد على الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقليين وأما على رأى المحققين من الحنفية واختاره كثير من الاشاعرة أيضا فلا يرد هذا فاننا متى قلنا بالحسن والقبح العقليين أمكن للعقل ان يدرك حسن الايمان بالله تعالى وقبح الكفر عقلا فاذا قام البرهان القطعى العقلى على وجود الصانع واتصافه بالاوصاف الكمالية التى تليق به وتنزهه عن صفات النقص وجب عقلا أى يلزم لزوما عقليا التصديق بما قام عليه ذلك البرهان العقلى وأمكن للعقل ان يجزم به فاذا جاء من يدعى انه رسول من قبل هذا الصانع وأتى بالمعجزة وظهرت على يده ورآها المدعون دلت دلالة عقلية أيضا على صدقه ولزم لزوما عقليا تصديقه فى انه رسول من قبل الصانع الذى لزم الايمان بوجوده واتصافه

بالاوصاف الكمالية وتنزهه عن صفات النقص وأمكن للعقل ان يجزم بناء على دلالة المعجزة بلزوم تصديق الرسول فى كل مايبلغه عن مرسله بعد جزمه بصدقه فى دعواه الرسالة من قبله والمعجزة وان كان اثباتها لصدق مدعى الرسالة لايتوقف على اعتبار كونها بمنزلة نص لان دلالتها على ماذكر دلالة ضرورية الاانها فى الواقع ونفس الامر قائمة مقام قول الله ﴿صدق عبدى فيما يبلغ عنى﴾ وهذا خبر من الشارع فى معنى الامر فيفيد الوجوب بمعنى استحقاق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب كما تقدم فكانت نصا وخطابا معنى أى دالة على الخطاب بوجوب تصديقه ولايمكن عند هؤلاء المحققين ان يكون ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل فلا يرد عليهم ماتقدم من انه كيف يجزم العقل به بل لاطريق اليه أصلا لان هذا انما يردعلى القائلين بانه يمكن ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل كما هو ظاهر على اننا لانحتاج بعد لزوم التصديق عقلا بوجود الله تعالى ووحدانيته من الأدلة القاطعة ولزوم تصديق الرسول عقلا من المعجزة الدالة على ذلك ضرورة الى اعتبار المعجزة بمنزلة نص بل بعد ما تقدم يجب امتثال أمر الرسول ونهيه ومنهما تؤخذ الاحكام ولايمكن الا بما هو حسن عند العقل فعله ويقبح تركه فيجب الفعل ويحرم الترك شرعا ويثبت من طريق الشرع استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك * وأما قول السيد السابق ابتداء وجوب التصديق وحرمة التكذيب بمعنى الاستحقاق المذكور لا يجوز ان يكون ثابتا شرعا بنص الشارع سواء نص على الحكم المذكور أو على دليله الى آخر ما تقدم فمحله اذا لم نقل بالحسن والقبح العقليين وجوزنا ورود الشرع على خلاف ما يدركه العقل من حسن وقبح وأما على رأى محققي الحنفية فيجوز ان يكون ابتداء الوجوب وحرمة التكذيب بمعنى الاستحقاق المذكور ثابتا شرعا بنص الشارع على الحكم أوعلى دليله لان ماقدمه السيد وأحال عليه هو قوله ان وجوب الصدق وحرمة التكذيب اذا لم يكن الحسن والقبح عقليين كيف يجزم العقل به بل لاطريق اليه أصلا الى آخر ماتقدم وقد علمت أنه انما يرد على القائلين بامكان ورود الشرع بخلاف مايدركه العقل وكذا قوله ان ثبوته بدليله المنصوص انما هو بطريق الاستدلال اه انما يردعلى من يقول بجواز ورود الشرع على خلاف مايدركه العقل فى الفعل من حسن وقبح وعلى ذلك يتم ماقاله السعد فى التلويح من أن الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت عقلا بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ بعد ماعلم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع فيه الى آخر ما تقدم وأما قول المرجانى لا دليل أصلا على لزوم امتثال أوامر

النبي صلى الله عليه وسلم لزوما عقليا ولا على لزوم الصدق على خبره عقليا الى آخر ماتقدم فيرده ماقدمه هو نفسه عن السيد وقال انه كلام حسن من أننا نجد من أنفسنا أن من ادعى النبوة وأظهر المعجزة الى آخره فان هذا الكلام صريح فى أن العقل يجزم بدلالة المعجزة على لزوم صدقه فى دعواه لزوما عقليا ولا معنى لذلك الالزوم امتثال أوامره ونواهيه التى يبلغها عن مرسله وان كنا لا نسلم للسيد انه لو كذب أحد المكلفين ذلك الرسول فيما أدعى أنه حكم الله بأنه ليس كذلك يستحق ذلك المكذب العقاب وان ذلك يدركه العقل كما هو مقتضى سوق كلامه ردا على السعدوانا نقول لولا ان الرسول الذى لزم بالبرهان العقلى امتثاله اخبر ان ما ادعاه حكم الله تعالى وان المكذب كذبه بأنه ليس كذلك وان هذا الخبر أمر معنى يفيد وجوب التصديق وحرمة التكذيب ما استحق المكذب عقابا فكان الوجوب بمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك معلوما من خبر هذا الرسول بأن ماجاء به حكم الله الذى أرسله وأما قول المرجانى هب أنه لزم امتثال أوامره لزوما عقليا الى آخره فنقول له متى ثبت دعواه الرسالة ولزم صدقه عقلا فى كل ما يبلغ عن مرسله الذى منه أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فاذا قال ذلك لزم عقلا صدقه فى هذا القول وهو أمر بطاعة الله وطاعة الرسول وباعتبار دلالته اللفظية على طلب الاطاعة طلبا جازما كما هو حقيقة الامر المعلومة من اللغة يفيد الوجوب الشرعى فوجوب تصديق الرسول فى قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول بمعنى لزومه عقلا ثابت بالبرهان العقلى الذى دل عقلا على وجوب صدقه فى كل ما يبلغ وهذا مما لا نزاع فيه كما قال السعد وأما الوجوب الشرعى فقد دل عليه صيغة أطيعوا التى هى أمر يفيد الطلب وشتان بين وجوب التصديق فى قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) بمعنى لزومه عقلا الثابت بالبرهان العقلى الذى يدل على مدلوله دلالة عقلية وبين الوجوب الشرعى الذى يؤخذ من لفظ الامر ودلالة اللفظ عليه دلالة وضعية تؤخذ من طريق اللغة وأما قول المرجانى خصوصا على رأى الاشاعرة القائلين بأنه الى آخره فهو مبنى على ما اشتهر عن بعض الاشاعرة من أن لزوم النتيجة للدليل لزوم عادى بحيث يجوز تخلف النتيجة عن الدليل فيعلم الدليل ولا تعلم النتيجة وهو قول مزيف مردود عند المحققين من الاشاعرة وغيرهم ومذهب المحققين ان لزوم النتيجة للدليل عقلى بحيث لا يتخلف العلم بها عن العلم بالدليل لانها فى الحقيقة جزء الدليل لانها عبارة عن موضوع الصغرى ومحمول الكبرى فى الشكل الاول مثلا فكيف يمكن ان يتخلف العلم بها عن العلم بالدليل ولذلك تتبع كل نتيجة دليلها ان ظنيا فظنية وان قطعيا فقطعية وان كاذبا فكاذبة وان صادقا فصادقة على أن الذين قالوا ان لزوم النتيجة للدليل عادى أرادوا على التحقيق ان عادة الله جرت بذلك وهى

سنه فى خلقه من ترتب المسببات على اسبابها ولن تجد لسنة الله تبديلا فالعلم بها أيضا لا يتخلف عن العلم بالدليل عقلا بطريق جرى العادة و بذلك نعلم أن لزوم العلم بصدق الرسول فى دعواه للعلم بالمعجزة عقلى لا يتخلف والعلم بالمعجزة مبنى على اراءة الله تعالى اياها للمدعوين فيكون العلم بها و بما دلت عليه عقليا ضروريا وكذلك لزوم امتثال أوامر الرسول ونواهيه وهذا مما لا يشتبه الاعلى من كابر نفسه وأنكر حسه وأما ما قاله المرجانى فى ناظورة الحق فما لا يجدى نفعا فى هذا المقام فاعرف ذلك فانك لا تجده فى غير هذا الكتاب واستدل المعتزلة ومن وافقهم أيضا على مذهبهم بأن الحكم بالحسن والقبح فى الفعل لو لم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى اذ امتناع الكذب على الله تعالى انما هو بقبح الكذب ومع القول بأنه لا قبح للأشياء عقلا لا يثبت قبح الكذب بالنسبة الى الله تعالى عقلا وأما القبح الشرعى فلا يتصور فى حقه تعالى لترتبه على النواهى الشرعية المتعلقة بأفعال العباد لا بأفعال الخالق جل شأنه واذا لم يكن الكذب قبيحا من الله تعالى كان جائزا عليه واذا جاز الكذب عليه تعالى فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب فى دعوى الرسالة فان اظهار المعجزة على يد الكاذب شعبة من الكذب فينسد باب اثبات الرسالة لأن النبى الصادق حينئذ لا يمتاز عن الكاذب والجواب عن هذا الدليل أن الكذب نقص فيستحيل أن يصدر منه تعالى فالكذب قبيح بمعنى أنه صفة نقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق أنه لا نزاع فى أن القبح بمعنى صفة النقص عقلى بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق فاعله الذم والعقاب فالكذب قبل الشرع قبيح باتفاق فيمتنع صدوره منه تعالى وكذا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب لأنه اظهار لها على يد من اتصف بهذا القبح والنقص وهو لا يجوز عقلا اذ لو جاز ذلك لارتفع الوثوق والأمان فى دعوى الرسالة ولم يمكن تميز الصادق من الكاذب واعترض على هذا الجواب صاحب المواقف بما حاصله أن النقص على قسمين نقص فى الافعال كالكذب ونقص فى الصفات كالجهل فالنقص فى الأفعال يرجع الى القبح العقلى المتنازع فيه الذى هو بمعنى استحقاق الذم مثلا لأنه تعالى مختار فى الافعال فيستحق على فعله المدح أو الذم والنقص فى الصفات لا يرجع الى القبح العقلى المتنازع فيه بل الى القبح المقابل للحسن بمعنى صفة الكمال وهو عقلى بالاتفاق من غير نزاع لأن الصفات غير اختيارية لله تعالى والقبح المتنازع فيه لا يكون فى غير الاختياريات ورده صاحب مسلم الثبوت بأنه ممنوع وتوضيحه بأنا لا نسلم رجوع النقص فى الافعال الاختيارية الى القبح المتنازع فيه الذى لم يكن من المحالات العقلية لأن كل ما ينافى الوجوب الذى هو صفة كمال سواء كان صفة أو فعلا من المحالات العقلية التى لا نزاع لأحد من العقلاء فيها فتخصيص صاحب المواقف الصفات المنافية للوجوب الذى هو

صفة كمال بكونها من المحالات العقلية ومن القبيح المتفق عليه دون الافعال المنافية لذلك وعد هذه الأفعال مع منافاتها للوجوب الذاتى أيضا كالصفات من القبيح العقلى المتنازع فيه لا من المحالات العقلية تحكم محض لا يقبله العقل ولذلك قال الحكما الذين لا يتدينون بدين ولا يسندون أقوالهم الى نبى من الانبياء بل يبنون مباحثهم على مقتضى قواعد العقل باستحالة الكذب على الله تعالى وبهذا يعلم انه لا تلازم بين النقص وبين القبح المتنازع فيه وهو الذم المخصوص الذى يكون على صدور فعل لا ينافى الوجوب الذاتى كما بين فى محله وان أردت الوقوف على ذلك فارجع الى حواشينا على شرح الخريدة وليس المقصود أنه لا تلازم بين النقص وبين القبح أعنى الذم المطلق أو الذم المخصوص الآخر وهو ذم العقل أو العرف وليس المراد أيضا أن القبح لا يطلق على النقص لأن النقص أحد المعانى الثلاثة للقبح والحاصل أن ما ينافى الوجوب الذاتى صفة كان أو فعلا هو من المحالات العقلية بمعنى أنه يستحيل أن يتصف به الواجب بالذات فلا يكون كمالا بل نقصا فان الكمالات الممكنة بالنظر اليه تعالى واجبة الثبوت له تعالى لأن كل كمالات الواجب يجب أن تكون حاصلة له بالفعل ويستحيل أن يكون شىء منها منتظرا لحصول واورد عليه بعض الشراح بانه لا يلزم من نفى الكمالية اثبات النقص فان من الصفات والافعال ما لا يكون كمالا ولا نقصا بل يكون واسطة بينهما وأجاب بأنه يكفى التجويز فقط وأنت تعلم أنه لا واسطة بين الكمال والنقص أصلا لأن كل كمال ليس بنقص وكل نقص ليس بكمال فكل منهما مساو لنقيض الآخر وكل كمال مدح وكل نقص ذم ويشمل جميع الذوات والصفات والافعال فكلها قابلة للمدح والذم وحينئذ لا حاجة الى ما أجاب به هذا الشارح من ان الكمال والنقص من الصفات التى نعلمها بحسب العرف والعقل كما نعلم الحرارة والمرارة وان لم يكن سبيل الى حدها الجامع المانع ثم نعلم كذلك وجودهما فى بعض الصفات كالصدق والكذب والامانة والسرقة فالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب يعلم نقصه بالضرورة ولذا صار محذورا فى الأوقات كلها وان لم يكن سبيل الى معرفة استحقاق العذاب فى الآخرة بحسب الذات فالمرجوح فى حيز البطلان بل لنقصانه الذاتى حرمه الله تعالى فى حق الانبياء وغيرهم ولا نعنى به التعليل لينافى مذهبهم من ان أفعال الله تعالى غير معللة بعلة بل المراد منه رعاية المصلحة تفضلا منه تعالى اه وذلك لأنه قد اعترف بأن صفات الكمال والنقصان يعلمها العقل بالبداهة حيث جعل العلم بهما كالعلم بالحرارة والمرارة المعلومين بالحس لكن يعلم العقل بالبداهة ان ما ليس بكمال نقص وان ما هو نقص ليس بكمال وان ما هو ذم ليس بممدوح وما هو ممدوح ليس بمذموم فلا بد له من أن يعترف بعدم الواسطة وبعدم لزوم الكمال والمدح ومقابلهما لاستحقاق ثواب الآخرة وعقابها كذا افاد بعضه المولوى ابن عبد الحق وأنت تعلم ان ما قاله

حق بالنظر الى الواجب لما علمت ان كل كمالاته يجب أن تكون حاصلة له بالفعل وحينئذ يكون سلب أى كمال عنه وعدم حصوله له نقصا فيكون كل من الكمال والنقص مساويا لنقيض الاخر بالنظر الى الواجب اما بالنظر الى العباد فكثيرا ما يكون بعض الصفات و بعض الافعال واسطة لاهى من الكمالات ولا هى من النقائص ولا تمدح ولا تذم كالافعال المباحة مثلا اللهم الا اذا قلنا ان المراد بالمدح عدم الذم ولكنه غير مراد هذا الشارح وعلى كل حال فكلام هذا الشارح مردود بأن موضوع الكلام انما هو فى الواجب ولا واسطة بالنظر اليه بين الكمال والنقص فكلام المولوى محمول على هذا فتدبر قال فى مسلم الثبوت لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بجواز تعذيب الطائع الغير العاصى أصلا ان يقولوا بامتناع تعذيبه كما هو رأى الحنفية والمعتزلة فان تعذيب المطيع نقص فيكون مستحيلا عليه تعالى يعنى اذا كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصا عند الاشاعرة يلزمهم أيضا امتناع تعذيب المطيع أيضا لان تعذيبه والكذب سيان فى ان كلا صفة نقص وهو خلاف مذهبهم قال بعض الاعاظم يرد على الاشاعرة أيضا انه لا يصح تعذيب العاصى فانه ماصار عاصيا باختياره بل بجعل الله سبحانه كما هو مذهب أهل السنة و جعل الشخص عاصيا ثم التعذيب عليه بانه لم عصيت نقص يستحيل عليه تعالى ولعل التحقيق ماقاله بعض الشراح ان الاشاعرة قالوا بشرعية الحسن والقبح فى الافعال بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة واعترفوا بكمال بعض الصفات والافعال و بنقصان بعض آخر منها فى نفس الامر بدون ابانة الشارع والصفات الناقصة بالنسبة اليه تعالى مستحيلة عندهم وأما الافعال الكاملة والناقصة فلا تستحيل منه تعالى استحالة ذاتية فانه فعال لما يريد لكن بالنظر الى حكمته وجوده ورعاية المصلحة يجب صدور الافعال الكاملة بحسب عادة وسنة منه تعالى فى صدور الكمالات و يمتنع كذلك صدور الناقصات لكن بالنظر الى ذاته تعالى وارادته لا يستحيل فالوجوب وجوب عادى استحسانى والامتناع امتناع كذلك وحينئذ لا يلزم ما ألزمهم المصنف يعنى صاحب مسلم الثبوت بقوله لكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب الطائع اه فان الامتناع ان أريد به الامتناع بالنظر الى نفس ذاته تعالى وارادته فغير لازم وان أريد به الامتناع بالنظر الى العادة أو استحسانا بالنظر الى رعاية المصالح فلازم غير ممتنع عندهم ولا يلزم أيضا ما ألزمهم بعض الاعاظم بقوله لا يصح تعذيب العاصى الخ لان تعذيب العاصى لا يستحيل عليه تعالى كتعذيب الطائع بالنظر الى ذاته تعالى و بهذا ظهر ان الامر والنهي من الحكيم ليس بلا حكمة سابقة وهى صفة الكمال فى المأمور به وصفة النقصان فى المنهي عنه واذا صح ولا اخاله الا صحيحا لانه المعقول ان الاشاعرة يقولون بهذا و رجعت الى ماقدمناه عن محققي الحنفية من ان صفة الكمال فى الفعل هى التى تجعله حسنا بمعنى انه صالح لان يؤمر به وصفة النقص فيه تجعله قبيحا بمعنى انه

صالح لان ينهي عنه ورجعت الى ان عادة الله وسنته فى خلقه لاتبدل كما قال تعالى ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ وخبر الشارع يستحيل ان يخالف مايقتضيه العقل تعلم ان الخلاف بينهم و بين محققي الحنفية لفظى فقط وان الاشاعرة يقولون انه تعالى لايأمر الا بما هو حسن ولا ينهي الاعن ماهو قبيح لكن ذلك بالنظر الى عادته وسنته والى الاستحسان لمراعاة المصالح والحكم وهو لايختلف عن مايقوله المحققون من الحنفية الا فى التعبير فقط والمعنى واحد والله أعلم وأما مسألة (شكر المنعم) التى ساقها الاشاعرة على طريق التنزل وقد جرى على طريقتهم صاحب جمع الجوامع فحاصل ماقالوه ان ماتقدم من الادلة كان مسوقا لابطال كون الحسن والقبح عقليين وأنهما يستلزمان الحكم من الله تعالى فتكون الاحكام عقلية وعلى فرض التسليم جدلا لما ذكر وان العقل يدرك حسن الافعال وفائدتها وان ذلك يوجب ادراك حكم الوجوب فلا نسلم هذا فى شكر المنعم فلا يكون واجبا عقلا وقد استدل على ذلك ابن الحاجب فى مختصره والبيضاوى فى منهاجه وابن الهمام فى تحريره وغيرهم بما توضيحه ان الشكر لو وجب عقلا لو وجب لفائدة والا كان وجوبه عبثا والعقل لايوجب العبث ولافائدة لله تعالى لتعاليه عن الفائدة لانها اما جلب منفعة أودفع مضرة والله تعالى منزه عن ذلك ولا للعبد أيضا امافى الدنيا فلان الشكر المراد هنا عند الخصوم هو فرع المعرفة بالله تعالى وهو اتعاب النفس والزام المشقة لها بالاجتناب عن المستقبحات العقلية والعزم الى الخصائل الحسنة كذلك كما تقدم عن الآمدى واذا كان الشكر هو ما ذكر كان مشقة على النفس لاحظ لها فيه وما هو مشقة يلاحظ فيه للنفس لايكون فائدة للعبد فى الدنيا وأما فى الآخرة فلان العقل لامجال له فى ادراك ذلك فان أمور الآخرة من الغيب الذى لايدرك بالعقل قال السيد فى حواشى شرح المختصر وفيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة الاخروية فكيف يسلمون عدم المجال باستقلاله وقال فى مسلم الثبوت ماتوضيحه بعد تسليم ماادعاه المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح وانهما يستلزمان الحكم من الله تعالى كما هو معنى التنزل فالقول بان العقل لامجال له فى ادراك أمر الآخرة مشكل فان تسليم كون العقل حاكما يستلزم تسليم كون العقل له مجال فى ادراك ماذكر على ان هذا الاستدلال لو تم لايستلزم عدم الوجوب مطلقا فانه متى تم ان العقل لامجال له فى أمور الآخرة لم يكن شئ واجبا عقليا سواء كان شكرا أوغيره فلا يختص الدليل بوجوب الشكر فان الواجب هو مايثاب فاعله ويعاقب تاركه فى الآخرة وقد قلتم انه لايدرك بالعقل والظاهر من التنزل ان يكون الاستدلال على بطلان وجوب الشكر فقط بعد تسليم مطلق الوجوب وانما قال والظاهر من التنزل الخ اشارة الى انه يمكن ان يقال لما قال المعتزلة بان الحكم مطلقا عقلى ثم تكلموا فى

خصوص وجوب الشكر فتكلمنا معهم فيه مع قطع النظر عن ان الدليل لا يخص وجوب الشكر وما اعترض به صاحب المسلم فى هذين الاعتراضيين هو بمعنى ما اعترض به الاصفهانى فيما سبق وقد علمت مما قدمناه اندفاعه لان الاشاعرة غير قائلين بعقلية الاحكام وان تسليمهم ذلك ليس تسليما لامر واقعى يقولون بصحته بل هو تسليم جدلى فرضى فكأنهم قالوا ان كون الحكم عقليا محال و باطل عندنا وقد أقمنا الدليل على ذلك ولو قطعنا النظر عن استحالة و بطلان ذلك فالدليل المذكور يدل على بطلان كون وجوب الشكر عقليا فلا يرد شئ من ذلك عليهم واعترض صاحب المسلم أيضا على هذا الدليل بما حاصله ان قول المستدل شكر المنعم مشقة مسلم لكن لا نسلم ان المشقة تنفى الفائدة العائدة على العبد فانه يجوز أن يكون مع المشقة فوائد كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الظاهرة والباطنة و زيادة الرزق ورفع القحط وغير ذلك من الفوائد التى لا يخفى ترتبها على المشاق واتعاب النفس ألا ترى الى قوله تعالى ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ فان الجهاد من أعظم المشاق مع انه موجب لفائدة هداية السبيل اه ولا يخفى أن تلك الفوائد التى الكلام فيها فوائد دنيوية فالآية انما تصلح مستندا اذا أريد بالجهاد جهاد الكفار و بهداية السبيل أخذ أموالهم وادخالهم فى دائرة المؤمنين حتى يكون ذلك من الفوائد الدنيوية أمالو أريد بالجهاد فيها جهاد النفس والهوى و بهداية السبيل ثواب الآخرة فلا تصلح مستندا لهذا المنع وقالت المعتزلة مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا بطريق المعارضة على مقدمة دليل الاشاعرة القائلة ان الشكر لا فائدة فيه للعبد فى الدنيا بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة والشكر يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه والامن من ذلك دفع مضرة وكل شئ كان مستلزما للأمن من احتمال العقاب بتركه الذى هو دفع مضرة فهو واجب عقلا فالشكر واجب عقلا وعارض الاشاعرة هذه المعارضة كما فى مختصر ابن الحاجب والتحرير وغيرهما بوجهين الاول أن الشكر هو اتعاب النفس والجوارح وهى ملك الله تعالى فيكون الشكر تصرفا فى ملك الغير فلو وجب قبل الشرع للزم ان يتصرف العبد فى ملك الرب تعالى بدون اذنه وأمره والتصرف فى ملك الغير بغير اذنه حرام فيكون الشكر حراما عقلا فلا أمن من احتمال العقاب وأجيب عن هذه المعارضة بأنكم ان أردتم التصرف بغير الاذن الشرعى الذى هو مقتضى الخطاب فسلم لكن لا نسلم عدم الاذن العقلى حتى يكون تصرف العبد بالشكر تصرفا فى ملك الغير بغير اذن مطلقا فيكون الشكر حراما وان أردتم التصرف بغير الاذن أصلا فغير مسلم لما علمت من وجود اذن الله تعالى وعلمه من طريق العقل فان العقل رسول باطن كما أن الانسان الموحى اليه بشرع يبلغه رسول ظاهر على أن التصرف بالشكر مما لا يحتاج الى الاذن وان كان تصرفا فى ملك الغير فهو مثل استظلال الشخص فى ظل جدار غيره والانتفاع

بالنور المنتشر من مصباح غيره فكما أن مثل ذلك لا يحتاج الى الاذن فشكر المنعم لا يحتاج الى الاذن وان كان تصرفا فى ملك الغير لعدم تضرر المالك بمثل هذا التصرف فى ملكه وأقول ان القول بوجود الاذن العقلى والعلم به بطريق العقل هو فرع القول بأن العقل يدرك حكم الله قبل الشرع فهو موضع نزاع أيضا فلا نسلمه وأما القول بأن هذا التصرف مثل الاستظلال والاستصباح فعلى فرض تسليم أنه مثل ذلك نقول ان هذا انما عرف من الشرع أو العادة فان كان قد علم الاذن فيه من الشرع فلا ينفعكم وان كان من العادة فلا لانا علمنا عادة الخلق ولم نعلم عادة الخالق فهو قياس مع الفارق على أن كلا من الاستصباح والاستظلال ليس فيه تصرف فى ملك الغير كما لا يخفى الوجه الثانى ان الشكر على النعم الواصلة الى العبد لحقارتها عند الله يشبه الاستهزاء وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام عقلا فالشكر حرام عقلا فلا آمن من احتمال العقاب بالشكر اما شبه الشكر بالاستهزاء فلان نسبة ما وصل الى العبد من النعم بل نسبة كل ما فى هذا العالم من النعم الى باقى ملك المنعم أقل من نسبة لقمة أعطاها ملك عظيم يملك خزائن المشرق والمغرب فلو أخذ من أعطى هذه اللقمة يذكر فى المحافل والنوادى هذا العطاء ويشكر هذا المعطى بذكر عطائه وينسبه اليه لكان ذلك استهزاء بهذا المعطى الذى يملك خزائن المشرق والمغرب وتحقيرا له لا شكرا والحاصل ان الشكر يشبه الاستهزاء لوجهين الأول أن لا يكون للنعم قدر يعتد به بالنسبة الى مملكة المنعم وعظمته والثانى ان لا يكون شكرها مما يليق بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد ليس لها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمته وملكوته والشكر الذى يأتى به العبد هو ما قدمناه من فعل ما يستحسن عقلا وترك ما يستخبث عقلا قد يكون غير لائق بعظمة المعطى وكبريائه فمثل العبد فى شكره على النعم كمثل فقير تصدق عليه ملك عظيم يملك اقطار الارض شرقا وغربا بكسرة من الخبز أو قطرة من الماء فطفق هذا الفقير يشكر هذا الملك الجليل فى جميع المحافل على ما تصدق به عليه ويقول مثلا ان الملك متوحد فى ملكه فهو الذى أعطانى كسرة من الخبز أو قطرة من الماء فكان الشكر شبيها بالاستهزاء فهو حرام عقلا فلا أمن من احتمال العقاب كما زعم المعتزلة * قال الفاضل ميرزاجان فى حواشى شرح المختصر لم يقل انه استهزاء لانه مندفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد لكن الشكر وان كان لا يعد استهزاء لعدم قصد التحقير لكنه فى صورة الاستهزاء فهو سوء أدب يجب ان يحترز عنه كما قال الاشاعرة ان اسماءه تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب بناء على جواز فهم معنى من اللفظ فيه سوء أدب وان كان غير مقصود فتأمل اه بتصرف قال فى مسلم الثبوت وهو ضعيف لان المعتبر عند الله هو الاخلاص بالنية الخالصة اه أى ان المعتبر فى كون ما يأتى به العبد شكرا هو قصد التعظيم واظهار الخضوع لله تعالى ولو أعطى شيأ قليلا وكيف يمكن ان يقال ان الشكر يشبه الاستهزاء

(ولا حكم قبل الشرع بل الامر موقوف الى وروده) للفرع الثانى فى حكم الاشياء قبل الشرع وقد ذهب أئمتنا الى أنه لا حكم فيها فان الحكم عندهم عبارة عن الخطاب كما تقدم

مع ان كل مايشبه الاستهزاء حرام شرعا وقد ورد الشرع به فكيف يقال ان الشرع جاء بوجوب ماهو استهزاء أوشبيه بالاستهزاء والحق ان نعم الله تعالى على العبد مما لايحصى ولا يلزم من كونها قليلة بالنظر الى ملكه تعالى ان تكون قليلة فى نفس الامر فان الملك الذى يملك مشارق الارض ومغاربها اذا أعطى فقيرا مايكفيه لحاجته بل يزيد عليها كان نعمة عظيمة وان كان قليلا بالنسبة الى ملك هذا الملك خصوصا اذا كان عطاء هذا الملك قد عم كل الخلق وأعطى كل شئ قدره فكيف يمكن ان يتصور ان يكون الشكر حينئذ يشبه الاستهزاء

قال المصنف (ولا حكم قبل الشرع بل الامر موقوف الى وروده) قال الزركشى الفرع الثانى فى حكم الاشياء قبل الشرع وقدذهب أئمتنا الى انه لاحكم فيها فان الحكم عندهم عبارة عن الخطاب كما تقدم والاحكام هى نفس الشريعة فلا تثبت الشريعة قبل ثبوتها ثم ظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم نفسه أى ان الحكم منتف مالم ترد البعثة وهو ماقال النووى فى شرح المهذب انه الصحيح عند أصحابنا وقيل المراد عدم العلم بالحكم أى ان لها حكما قبل ورود الشرع لكنا لا نعلمه قال البيضاوى وهذا مراد الشيخ بالوقف فى هذه المسألة لان الحكم عندهم قديم فتفسير الوقف بعدم الحكم يلزم منه حدوث الحكم وهو خلاف مذهبه والصواب ماجرى عليه المصنف فانه المنقول وقد قال القاضى أبو بكر فى مختصر التقريب صار أهل الحق الى ان لاحكم قبل ورود الشرع وعبروا عن نفى الاحكام بالوقف ولم يريدوا بذلك الوقف الذى يكون حكما فى بعض مسائل الشرع وانما عنوا به انتفاء الاحكام وذكر مثله الامام فى البرهان والغزالى وابن السمعانى وغيرهم من الاصحاب وانما قال المصنف بل الامر موقوف الى وروده دفعا لتوهم من ظن ان القول بالوقف غير القول بنفى الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود الشرع وان الحكم منتف مالم يرد الشرع اه ونقله الولى العراقى ملخصا ونقله العز ابن جماعة واعترض على قوله والاحكام هى الشريعة الخ فقال قلت فى هذا الكلام شئ اه ولم يبين هذا الشئ ولكنه ظاهر وهو ان الزركشى جعل الاحكام نفس الشريعة وفرع على ذلك ان الشريعة لا تثبت قبل ثبوتها والمفرع غير المفرع عليه فكان المناسب ان يقول والاحكام هى الشريعة والشريعة لاتثبت قبل البعثة فلا تثبت الاحكام قبلها فيفهم منه ان المراد من الشرع فى قول المصنف قبل الشرع هو البعثة لاحد من الرسل ولذلك قال الجلال المحلى ولاحكم موجود قبل الشرع أى البعثة لاحد من الرسل لانتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)

والاحكام هى نفس الشريعة فلا ثبت الشريعة قبل ثبوتها ثم ظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم نفسه أى ان الحكم منتف ما لم ترد البعثة وهو ما قال النووى فى شرح المهذب انه

أى ولامثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب اه فاشار بذلك الى ان المراد بالشرع فى كلام المصنف البعثة وكتب ابن قاسم على قوله ولاحكم موجود قبل الشرع فقال فيه أمور (الاول) ان ظاهره انه لافرق فى ذلك بين الاصول (أى العقائد) والفروع فلا يجب توحيده ولاغيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد القولين ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وستأتى زيادة تتعلق بذلك ﴿والثانى﴾ ماقال شيخنا الشهاب ان التصريح بقوله موجود على انه متعلق الخبر مع كونه استقرارا عاما فى المزج الذى يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب اه ثم رد عليه بمنع كون المزج يصير الكلام واحدا حقيقة الى آخر ما أطال به فى الرد على شيخه فى مناقشته اللفظية ﴿ الثالث ﴾ان هذا التقدير يدل على عدم تعلق الظرف (أعنى قبل الشرع) بلفظ الحكم واستدل عليه بضبط لفظ حكم بالفتح بلا تنوين ثم جوز تعلقه به على مذهب آخر وقدر الخبر والامر فى ذلك هين والقصد واضح وكتب العطار فقال ولا حكم أى لاحكم متعلق تعلقا تنجيزيا قبل البعثة والا فالحكم قديم لاينتفى و بذلك علم ان فى قوله الذى هو الخطاب السابق تجوزا قاله زكريا وهذا التقرير على خلاف ماجرى عليه الشارح كما سنوضحه عند شرح قوله وانتفاء الحكم الخ ثم ساق ماقاله ابن قاسم من عدم الفرق بين الاصول والفروع ولاشك ان ماقاله شيخ الاسلام من ان الحكم قديم لايقتضى ان فى كلام الشارح تجوزا لان الحكم المعرف بالخطاب السابق هو المأخوذ فيه التعلق التنجيزى وهو حادث يقبل الانتفاء بانتفاء جزئه وأما الخطاب الازلى وان كان يسمى حكما أيضا لكنه غير مراد هنا وليس الكلام فيه ولذلك كتب شيخنا على قول المصنف ولاحكم قبل الشرع فقال قد عرفت المراد بهذا فلا نعيده اه وقد ناقش العطار ابن قاسم فى مناقشته لشيخه الشهاب وقد ناقش شيخنا رحمه الله تعالى فى كلام العطار فان أعجبك الاشتغال بالمناقشات اللفظية فارجع الى ماقاله كل منهم وكتب ابن قاسم على قول الجلال أى البعثة لاحد من الرسل فقال ظاهره تصوير المسألة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا الشهاب تفسيره الشرع هنا بذلك قد يرد عليه وجود الحكم فى شرع نبى لم يوجد قبله رسول و يجاب بأن أول الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وليس قبله نبى اه و يوافق ذلك قول الامام الحليمى فى باب من لم تبلغه الدعوة من منهاجه وانما قلنا ان من كان منهم عاقلا مميزا اذا رأى ونظر الا انه لا يعتقد دينا فهو كافر لانه وان لم يكن سمع دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم فلا شك انه سمع دعوة أحد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطاول أزمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا

الصحيح عند أصحابنا وقيل المراد عدم العلم بالحكم أى ان لهما حكما قبل ورود الشرع لكنا لا نعلمه قال البيضاوى وهذا مراد الشيخ بالوقف فى هذه المسألة لان الحكم عنده

بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع أى دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفر والله أعلم وان أمكن ان يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف ان فى العالم من يثبت الها وما نرى ان ذلك يكون فان كان فأمره على الخلاف يعنى فى ان الايمان هل يجب بمجرد العقل أولا بد من انضمام النقل وهذا صريح فى تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفى تعذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا اعتمده النووى فى شرح مسلم حيث قال فى حديث مسلم ان من مات فى الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو فى النار وليس فى هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اه و بالغ بعضهم فى اعتماده حتى قال فمن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر فى البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس فى نجاة أهل الفترة مع أخبار النبي صلى الله عليه وسلم أن آباءهم الذين مضوا فى الجاهلية فى النار وان ما يدحرج الجعل خير منهم الى غير ذلك من الاخبار اه لكن الذى عليه الاشاعرة من أهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان أهل الفترة لا يعذبون وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة وأجيب بان أحاديثهم أحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب أهل الفترة و بأنه يجوز ان يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لامر يختص به يقتضى ذلك علمه الله ورسوله نظير ما قيل فى الحكم بكفر الغلام الذى قتله الخضر عليه السلام مع صباه و بان تعذيب هؤلاء المذكورين فى الاحاديث مقصور على من غير و بدل من أهل الفترة بما لا يعذر به كعبادة الاوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق اطلاق الائمة ولا القول بانه لا وجوب الا بالشرع حتى قال امام الحرمين انا لا نتعبد أصلا ولا فرعا الا بعد البعثة ولو أمكن ان يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقى شرعه اذ ذاك كعيسى صلى الله عليه وسلم لم يبق اشكال أصلا وقد رد الابى شارح مسلم ما تقدم عن النووى بان كلامه متناف لحكمه بأنهم أهل فترة و بان الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل فترة لانهم الامم الكائنة بين أزمنة الرسل الذين لم يرسل اليهم الاول ولا أدركوا الثانى ثم قال ولما دلت القواطع على ان لا تعذيب حتى تقوم الحجة علمنا ان أهل الفترة غير معذبين اه لكن ما زعمه من التنافى ممنوع بل هو غلط لان النووى يكتفى فى وجوب الايمان على كل واحد ببلوغه دعوة من قبله من الرسل وان لم يكن مرسلا اليه كما تقدم عن

قديم فتفسير الوقف بعدم الحكم يلزم منه حدوث الحكم وهو خلاف مذهبه والصواب ما جرى عليه المصنف فانه المنقول وقد قال القاضى أبو بكر فى مختصر التقريب صار أهل الحق

الحليمى وغيره وحينئذ فلامنافاة بين كون من مات على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان أهل فترة لان من تقدمهم من الرسل غير مرسل اليهم وكونهم بلغتهم دعوة أولئك الرسل الى التوحيد وانما كان يصح ما توهمه من التنافى لو ادعى النووى ان من تقدمهم من الرسل مرسلون اليهم مع انه لم يدع ذلك كما لايخفى فان كلام النووى فى غاية الظهور فيما ذكرنا وليس فيه مايوهم ذلك التوهم بوجه وليس أهل الفترة من لم تبلغهم دعوة الرسل مطلقا بل من لم تبلغهم دعوة من ارسل اليهم وهؤلاء المذكورون كذلك لان من قبلهم لم يكن مرسلا اليهم ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الائمة بثبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم ومن قبله وظاهر ان الكلام فى غير أمة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن لاينبغى اختصاص الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الاول مرسلا اليهم ولاأدركوا الثانى فهم أهل فترة ثم المفهوم مما تقرر ان النزاع انما هو بالنسبة لاحكام الايمان بخلاف الفروع فلاخلاف فى انها لاتثبت الا فى حق من بلغته دعوة من أرسل اليه وهو الظاهر نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالايمان حتى يجرى فيه هذا النزاع فيه نظر واذا تقرر ذلك فيمكن حمل كلام المصنف والشارح على القول الثانى بان يراد ان لاحكم أصليا أو فرعيا يتعلق بأحد قبل بعثة أحد من الرسل اليه وان بعث الى غيره اه ونقله العطار وسكت عليه ونقله البنانى ملخصا مع بعض زيادة للايضاح وأقول ان الكلام ههنا فى مقامين المقام الاول الخلاف بين الاشاعرة ومحققى الحنفية و بين المعتزلة وطائفة من الحنفية فى نفس وجود الحكم الشرعى قبل البعثة وعدم وجوده أوفى العلم به قبلها وعدم العلم المقام الثانى فى ان الحكم يشمل الاصول أى العقائد العقلية كما يشمل الفروع أو هو خاص بالفروع وفى أهل الفترة هل يدخلون فى هذا الخلاف أو لااما الكلام فى المقام الاول فان كلا من أهل السنة والمعتزلة يقولون ان الحكم الشرعى تارة يطلق و يراد منه الحكم الحادث وهو الوجوب والحرمة وأخواتهما وان كان الاشاعرة يريدون من هذا الحكم الحادث الخطاب السابق الذى أخذنا فى مفهومه التعلق التنجيزى الذى لا يكون الا بالبعثة والوحى والمعتزلة والحنفية يريدون به الحكم الذى يحدث بحدوث أسبابه كوجوب الظهر بدلوك الشمس والحرمة بالطلاق والحل بالنكاح وهكذا وهو أثر الخطاب اللفظى عند الحنفية وان قالوا بالكلام النفسى وأثر مايدركه العقل من المصلحة والمفسدة فى الافعال عند المعتزلة ومن وافقهم وتارة يطلق ويراد منه الحكم الازلى الا ان الاشاعرة والماتريدية يريدون بهذا الحكم الخطاب الازلى الدال على اقتضاء الفعل أوالكف أزلا والمعتزلة يريدون

الى ان لاحكم قبل ورود الشرع وعبروا عن نفى الاحكام بالوقف ولم يريدوا بذلك الوقف الذى يكون حكما فى بعض مسائل الشرع وانما عنوا به انتفاء الاحكام وذكر مثله الامام

بهذا الحكم حكم الشارع التابع للجهة باعتبار علمه تعالى كما يدل على ذلك قول شيخنا فى تقريره فان قيل المعنى لاحكم للعقل قبل الشرع أى الشارع قلنا لم يخالف فيه أحد فان حكم الشارع عند المعتزلة أزلى اللهم الا أن يراد القبلية الذاتية باعتبار تبعية حكم الشارع للجهة الا ان هذا ليس بمراد بل المراد القبلية الزمانية فان المراد نفى الحكم فى زمن قبل زمن الشرع الذى اقتضاه أخذ التعلق التنجيزى فى الحكم فتدبر اه فان هذا صريح فى ان المعتزلة قائلون بأزلية الحكم أيضا وعلى هذا ان بنينا الخلاف على ان الحكم حادث كان الخلاف فى نفى وجود هذا الحكم قبل البعثة كما هو رأى الاشاعرة ومحققى الحنفية أو وجوده ولو فى بعض الافعال كما هو رأى المعتزلة وطائفة من الحنفية وان بنينا الخلاف على ان الحكم أزلى كان الخلاف فى ان هذا الحكم هل يمكن ان يعلم قبل البعثة كما هو رأى المعتزلة وطائفة من الحنفية أولا يمكن ان يعلم قبل البعثة كما هو رأى الاشاعرة ومحققي الحنفية والخلاف على كل حال متحقق بين الفريقين سواء كان فى وجود الحكم وعدم وجوده ان نظرنا الى الحكم الحادث أو فى العلم به وعدم العلم به ان نظرنا الى الحكم الازلى فهما طريقان لاقولان من قائلين فلا وجه لما قاله الزركشى وغيره من جعلهما قولين وتصحيح القول بان الخلاف فى وجود الحكم وعدم وجوده دون العلم به وعدم العلم به قبل البعثة نعم المصنف قد جرى على ان الخلاف فى وجود الحكم وعدم وجوده قبل البعثة لانه بنى الخلاف على ان المراد الحكم الحادث حيث عرف الحكم بانه الخطاب السابق قال شيخنا كما تقدم فان المراد نفى الحكم فى زمن قبل زمن الشرع الذى اقتضاه أخذ التعلق التنجيزى فى الحكم وتبع المصنف فى ذلك شارحه الجلال وغيره حملا لكلامه على الطريقة التى جرى عليها ولذلك قال فى مسلم الثبوت لاخلاف فى ان الحكم وان كان فى كل فعل قديما لكن يجوز ان لايعلم بعض منه بخصوصه قبل البعثة أما عند المعتزلة فلأنه وان كان ذاتيا أى غير متوقف على الشرع لكن منه ما لا تدرك علة الحسن والقبح فيه وأما عند غيرهم فلأن الموجب للحكم وان كان الكلام النفسى لكن ربما يكون ظهوره بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلاحكم مشخص قبلها فلاحرج عندنا قال المولوى ابن عبد الحق يعنى لاخلاف بين القائلين بشرعية الحكم وعقليته سواء كان الحكم قديما أو حادثا فى انه يجوز ان لايعلم قبل البعثة بعض من الحكم بخصوصه سواء لم يعلم شئ من الحكم كما هو عند الاشاعرة وجمهور الحنفية أو بعض منه فقط كما هو مذهب المعتزلة وطائفة من الحنفية وهذا مبنى على ان السلب الجزئى أعم من السلب الكلى والسلب عن البعض فقط فعلى تقدير

فى البرهان والغزالى وابن السمعانى وغيرهم من الاصحاب وانما قال المصنف بل الامر موقوف الى وروده دفعا لتوهم من ظن أن القول بالوقف غير القول بنفى الاحكام وليس كذلك بل

ان لا يعلم الحكم مطلقا يصدق ان لا يعلم البعض من الحكم بخصوصه أيضا اه ومثله فى كشف المبهم وقال المولوى أيضا قيل تحقيقه ان صفات البارى تعالى كالتكلم والارادة وغيرهما من الصفات قديمة بسيطة ذات تعلق فكما ان الارادة انما يظهر منها المراد اذا تعلقت به فبحدوث التعلق بحدث المراد كذلك صفة الكلام النفسى وان كان موجبا للحكم المطلق لكن لا يكون مميزا مشخصا له الا بالتعلق بالالفاظ المخصوصة والاشخاص المعينة فالتميز بين الاحكام كالوجوب والحرمة وغيرهما تابع لتميز التعلقات والتعلقات والتمايز بينها تابع للبعثة فبحدوثها تحدث التعلقات وبحدوث التعلقات تحدث الاحكام المشخصة المميزة فلا يكون العباد مكلفين من الله تعالى قبل البعثة فلا حرج عندنا فان قبل البعثة لا تكليف وبعدها تكمل الاحكام بلسان الشرع بخلاف المعتزلة فان العباد عندهم مكلفون سواء حدثت البعثة أولا وسواء علم بحدوثها أولا لاستلزام أفعالهم الاحكام كما هو مذهبهم ولكون الاحكام تستلزم التكليف عندهم والعقل لا يفى بدرك بعض الاحكام فيلزم الحرج الكلى اه وأما ماقاله فى كشف المبهم من ان الحكم عند أهل السنة قديم وهو عبارة عن خطاب الله الازلى القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا والحكم حادث عند المعتزلة لانه عندهم عبارة عن الوجوب والحرمة وغير ذلك وهذه الامور معللة بعلل حادثة بارادة العبد عندهم فتكون حادثة فيكون الحكم حادثا اه ففيه تسامح لما علمته من ان الحكم بمعنى الوجوب والحرمة واخواتهما حادث اتفاقا وان الحكم بمعنى الخطاب المذكور عند أهل السنة أو بمعنى ما يتبع بالذات الجهة المحسنة أو المقبحة عند المعتزلة أزلى اتفاقا اما عند أهل السنة فلأنه الخطاب المتقدم وهو أزلى وأما عند المعتزلة فازليته بحسب تعلق العلم به (وأما المقام الثانى) فقد علمت من صريح كلامهم السابق ان هذا الخلاف خاص بالحكم قبل ورود الشرع أى قبل البعثة لاحد من الرسل أى قبل بلوغ دعوة أحد من الرسل ولكن لما كان هذا الزمن غير متحقق فى الواقع ونفس الامر لما يأتى بعد فرضوا لظهور ثمرة الخلاف مسألة البالغ العاقل فى شاهق جبل بحيث لم تبلغه دعوة أحد من الرسل وجعله المعتزلة مكلفا بالايمان وبكل مايدرك عقله فيه من الافعال مصلحة أو مفسدة بالضرورة أو بالنظر ولم يفرقوا بين الاصول والفروع وطائفة من الحنفية جعلوه مكلفا بخصوص الايمان لظهور أدلته ولم تعلم عنهم رواية صريحة فى غير الايمان وان الظاهر أن لا حكم فى غيره قبل البعثة وان الاشاعرة وجمهور الحنفية جعلوه غير مكلف بشىء أصلا بلا فرق بين الاصول والفروع ولذلك اتفق الفريقان كما سبق على أن وجوب الايمان شرعى وخالفهما فى ذلك المعتزلة وطائفة من الحنفية

مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود الشرع وان الحكم منتف مالم يرد الشرع

فجعلوا وجوبه عقليا وأما مايتعلق بأهل الفترة وهم الامم الذين يكونون فى الزمن المتخلل بين رسول ورسول فالخلاف فيهم بين أهل الحق وهم الاشاعرة وأكثر الحنفية القائلون لا حكم قبل الشرع فهذا الخلاف انما هو بعد ورود الشرع وهو مبنى على الخلاف فى أن الاصل فى الاشياء هو الاباحة أو الحظر وان كان ظاهر كلامهم فى هذا الخلاف انه فى الاشياء قبل ورود الشرع ولكن الواقع خلافه وانه بعد ورود الشرع وانه خاص بما عدا الايمان وان مبنى هذا الخلاف على ان أهل الفترة يعذرون باندراس الشرائع وجهلها أو لا يعذرون كما سيتضح مما بعد قال فى مسلم الثبوت وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق ان الاصل فى الافعال الاباحة كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية أو الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاصل الاباحة فى الاموال والحظر فى الانفس فقيل بعد الشرع بالادلة السمعية أى انها دلت على ان مالم يقم فيه دليل التحريم مأذون فيه أو ممنوع وفيه ما فيه اه قال فى فواتح الرحموت اذ يظهر من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا فى الحاشية اه وهذا الخلاف خاص باهل الحق ولذلك قال المولوى ابن عبد الحق ان قول المسلم وأما الخلاف الى آخر ما تقدم جواب عن ما يقال لاحكم عند الاشاعرة والحنفية قبل البعثة فكيف يصح منهم القول بأن الاصل فى الاشياء الاباحة أو الحرمة اه وحاصل الجواب ان ذلك الخلاف بعد ورود الشرع وأما قول المسلم فيه ما فيه أى فى هذا الجواب ما فيه وبينه فى الحاشية بما تقدم من انه يظهر من تتبع كلامهم الخ فقد أجاب عنه فى شرحه فواتح الرحموت فقال ولنقل فى تقرير الحق فلنمهد مقدمة أولا هى انه لم يمر على انسان زمان لم يبعث الله اليه فيه رسولا مع دين لان شرع آدم عليه السلام كان باقيا الى مجيئ نوح وشريعته الى ابراهيم وكانت شريعته عامة للكل فمن انتسخت فى حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى فى حق بنى اسرائيل وبقيت فى حق غيره كما كانت الى ورود شريعتنا الحقة الباقية الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى (وان من أمة الا خلا فيها نذير) وقوله تعالى (أيحسب الانسان أن يترك سدى) واذا تمهد هذا فنقول فحينئذ لا يتأتى خلاف فى زمان من أزمنة وجود الانسان أصلا ولا يتأتى الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفى كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وايجابه واباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا فى زمان الفترة الذى اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصله ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فاما جهلهم هذا يكون عذرا فيعاملون مع الافعال كلها معاملة المباح أعنى لا يؤخذون بالفعل ولا بالترك كما فى المباح وذهب اليه أكثر

الحنفية والشافعيــة وسموه اباحة أصلية وهــذا هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ولنا (١) نقول بهذا الاصل أى بكون التحريم ناسخا للاباحة الاصلية لان البشر لم يتركوا سدى فى شىء من الازمان وانما هذا أى القول بالاباحة الاصلية بناء على زمان الفترة قبــل شريعتنا يعنى اذ لا اباحة حقيقة بل بمعنى نفى الحرج ولعل المراد من الافعال ما عدا الـكفر ونحوه فان حرمتهما فى كل شرع ظاهرة ظهورا تاما واما لا يكون عذرا فحينئذ لا بد من القول بتحريم الاشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعيين فحرمت احتياطا فصار الاصل التحريم كما عنــد غيرهم ولعلهم أرادوا ماسوى الاشياء الضرورية ومزعوم صــدر الاسلام ان تحريم الانفس أصل ثابت فى كل شرع لم ينسخ قط فحكم به وأما غيرها فقد جهلت وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هــذا تفسير منه لقول الحنفية والشافعية وفى كلام المصنف اشارة اليه أيضا هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا اه وقد نقله المولوى ابن عبدالحق وأقره ونقل جوابا آخر ورده فقال وقد يجاب بان الاباحــة الاصلية أو الحرمة الاصلية على سبيل التنزل بمعنى انه لو فرضنا ثبوت الحـكم قبل الشرع كما هو مذهب المعتزلة فلا يكون ثمة حكم الا الاباحة أو التحريم أو التفصيل وفيــه ان الظاهر من كلامهم ان المذكورات أقوال تحقيقية لا تنزيلية اه واما المعتزلة فقسموا الافعال كما فى مسلم الثبوت وغيره الى اضطرارية كالتنفس فى الهواء وهذه لا ينظر فيها الى شىء من الحسن والقبح أو نفيهما فقطعوا فيها بعدم الحرج والى اختيارية وقسموا الاختيارية وهى التى يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل الفاكهة مثــلا الى ما تدرك فيه جهة محسنة أى حسنا شديدا يورث تركه قبحا وذما أو ضعيفا بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك أو أضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل والترك أو مقبحة أى قبحا شديدا بحيث يعاقب على الفعل أو ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولوية فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة أى الوجوب والندب والاباحة والحرمة والـكراهة والى ما ليس كذلك أى ما لم يدرك فيه العقل جهة محسنة أو مقبحة ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الاباحة تحصيلا لحكمة الخلق دفعا للعبث يعنى لو لم يكن مباحا فات فائدة الخلق التى هى انتفاع العبــد فصار عبثا والحظر لئلا يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الخالق من غير اذنه والثالث التوقف فى الحكم بشىء من الاحكام لان ثمة حكما معينا من الخمسة ولا يدرى أيها واقع وسيأتى عند قول المصنف وحكمت المعــتزلة العقل الخ استيفاء الـكلام على هــذه الاقوال و بذلك يتضح لك أن الذين اختلفوا فى أهل الفترة اذا بلغتهم دعوة رسول ما لوجود الرسالة العامة لابراهــيم عليه الســلام انما هم أهل السنة الذين قالوا لا حكم قبل الشرع وان خلافهم فيهم انما هو بعد ورود الشرع

(١) من هنا تفرد البدر الساطع عن تشنيف المسامع وسيجتمعان

واندراس الشرائع وجهلهم بالاحكام وان ذلك الخلاف انما هو فيما عدا الايمان والكفر ونحوهما مما علم وجوبه أو حظره أو اباحته ضرورة فى كل الشرائع فلم يقل أحد باباحته فلم يقل أحد باباحة الكفر ونحوه ولا بعدم وجوب الايمان وسائر العقائد بل اتفقوا على تكليف أهل الفترة بما لا يختلف الرسل فى الدعوة اليه متى بلغت دعوة أى رسول نعم لو فرض أن بعض أهل الفترة لم تبلغه دعوة رسول أصلا فالاشاعرة وجمهور الحنفية قائلون بعدم تكليف ذلك البعض الذى لم تبلغه دعوة أحد من الرسل أصلا لا بالايمان ولا بغيره كما يعلم مما سبق وتعلم أيضا ان المعتزلة جروا على أصلهم فى أهل الفترة لا فرق بين من بلغتهم دعوة أحد من الرسل وبين من لم تبلغهم دعوة أحد منهم وان الخلاف فيما بين المعتزلة انما هو فيما لا يدرك فيه العقل جهة محسنة أو مقبحة من الافعال الاختيارية وسيأتى عن الزركشى ما يزيدك علما فانتظر وأما الخلاف الذى بينهم وبين أهل الحق فانما هو فيمن لم تبلغه دعوة أحد من الرسل أصلا وان هذا هو المراد من تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل أى قبل بلوغ دعوة أحد من جميع الرسل لا انه وجد زمان فيه تكليف وليس فيه أحد من الرسل لان ذلك خلاف الواقع وان الواقع ان أول الرسل آدم وليس قبله نبي فعلم ان ما قاله الحليمى فى باب من لم تبلغه الدعوة من منهجه هو الحق ولذلك اعتمده النووى وان ما أجاب به الشهاب الموافق لما قاله الحليمى أن أول الرسل آدم الخ هو المتعين وان ما قاله ابن قاسم فى الامر الاول من ان ظاهر قوله ولا حكم الخ انه لا فرق فى ذلك بين الاصول والفروع فلا يجب توحيده ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد قولين الخ خلاف الواقع وان الجميع على أنه لا تكليف قبل ارسال جميع الرسل لا بتوحيد ولا غيره ولم يخالف فى ذلك الا المعتزلة وطائفة من الحنفية كما تقدم وأما ما قاله بعض الاشاعره من أهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء من أن أهل الفترة لا يعذبون فيجب حمله على ما عدا الايمان والعقائد العقلية والكفر ونحو ذلك مما لا تختلف فيه الشرائع وكون ذلك لا يوافق اطلاق هؤلاء الائمة مسلم لكنه يوافق ما صرح به غيرهم من الائمة أيضاً فيجب تقييد هذا الاطلاق بما صرح به هؤلاء واما أنه لا يوافق القول بانه لا وجوب الا بالشرع فليس بصحيح بل يوافقه تمام الموافقة فان المراد بالشرع البعثة كما يدل لذلك قول امام الحرمين اننا لا نتعبد أصلا وفرعا الا بعد البعثة فانه صريح فى أننا نتعبد أصلا وفرعا بعد البعثة وقد علمت أن قولهم لا حكم قبل الشرع معناه لا حكم قبل البعثة لاحد من الرسل وان قولهم لا حكم قبل البعثة لاحد من الرسل معناه لا حكم قبل بلوغ دعوة أحد من الرسل وأما بعد البعثة لاحد من الرسل فهل يعذرون باندراس الشرائع والجهل بها أم لا هذا

خلاف آخر ولا شك أن الجهل انما يتأتى باندراس الشرائع فى الاشياء التى لا تعرف أحكامها الا بالسمع وتختلف الاحكام فيها باختلاف الشرائع وأما الايمان وسائر العقائد فطريقها العقل وقد وجد شرط التكليف بها وهو بلوغ دعوة أحد الرسل فلا عذر للبالغ العاقل الذى فيه أهلية النظر بعد ذلك اتفاقا ومثل الايمان والعقائد ما لا تختلف الشرائع فى حكمه وأما قول ابن قاسم ولو أمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقى شرعه اذ ذاك كعيسى عليه السلام لم يبق اشكال أصلا فنقول فيه ان هذا هو الواقع وان جميع الامم من اتباع من بقى شرعه وهو ابراهيم أو موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام فمن لم يكن منهم من أتباع موسى وعيسى فهو من أتباع ابراهيم لان شرعه كان عاما لكافة الخلق ومن هذا تعلم بطلان قول الابى شارح مسلم ردا على النووى أن كلامه متناف لحكمه بانهم أهل فترة وبان الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل فترة ووجه بطلانه ما علمته من أن خلاف أهل الحق فى تعذيب أهل الفترة انما هو فيما عدا الكفر وانما هو فيمن بلغته الدعوة منهم وأما من لم تبلغه دعوة أحد من الرسل فلم يختلف أهل الحق فى أنه غير مكلف لا بالاصول ولا بالفروع خلافا للمعتزلة وطائفة من الحنفية ودعوى الابى أن من بلغتهم الدعوة ليسوا أهل فترة غير صحيح وقوله لانهم الامم الكائنة بين أزمنة الرسل الذين لم يرسل اليهم الاول ولا أدركوا الثانى غير مسلم لان أهل الفترة هم الامم الكائنة بين أزمنة الرسل ولم يدركوا رسولا أصلا سواء بلغتهم دعوة رسول أم لم تبلغهم وان كانوا جميعا قد ارسل اليهم رسول تباعدت أزمانه واندرست شرائعه وأما قول الابى ولما دلت القواطع على ان لا تعذيب حتى تقوم الحجة فعلمنا أن أهل الفترة غير معذبين اه فقيه انك قد علمت من قوله تعالى (وان من أمة الا خلا فيها نذير) وغيره من الآيات أن الحجة قد قامت على جميع الخلق لان الانسان لم يترك سدى فى زمن من الازمان فعلم أن أهل الفترة الذين بلغتهم دعوة أحد من الرسل قد قامت عليهم الحجة قطعا بالنظر الى الايمان والكفر وما لا تختلف الشرائع فى حكمه وبقى الكلام فيما عدا ذلك اذا اندرست الشرائع وجهلوها هل يعذرون أو لا يعذرون خلاف كما سبق وأما ما قاله ابن قاسم من أن النووى يكتفى فى وجوب الايمان على كل أحد ببلوغه دعوة من قبله من الرسل فهو حق وهو قول الجميع ولا يختص بالنووى ولا بالحليمى ولذلك لم يحك واحد منهما ولا غيرهما خلافا فيه ولو كان فى ذلك خلاف ما سكتوا عن حكايته نعم قوله من مات على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان أهل فترة لان من تقدمهم من الرسل غير مرسل اليهم الى آخر ما قاله مما يوهم انه يوجد من الخلق من لم يرسل اليه رسول ليس بصحيح لما علمت أن من لم يكن داخلا فى رسالة موسى وعيسى من الامم أجمعين فهو داخل فى رسالة ابراهيم فلا يتصور وجود أحد من الامم لم يرسل اليه رسول نعم لا تنافى بين كونهم

أهل فترة و بين كونهم بلغتهم دعوة أولئك الرسل الى التوحيد لان الدعوة الى التوحيد مما أجمع عليها جميع الرسل فليس التوحيد مما يجرى فيه النسخ لان أدلته برهانية عقلية وأما قوله ثم المفهوم مما تقرر أن النزاع انما هو بالنسبة لاحكام الايمان الخ فليس بصحيح لما علمت أن الجميع متفقون على التكليف بالايمان وان خلافهم انما هو فى الفروع بعد أن اندرست الشرائع وجهلوها ثم اذا علمت الاحكام لا خلاف فى انها لا تثبت الا فى حق من بلغته دعوة من أرسل اليه لكن ليس الكلام فيما اذا علمت بل الكلام فيما اذا اندرست وجهلت الشرائع ومع اندراسها وجهلها لا يمكن أن يعلم منها ما اتفقت عليه الملل وما اختلفت فيه فقول ابن قاسم ثم ما اتفقت عليه الملل من الفروع الخ لا وجه له لان المفروض أن أحكام الفروع قد اندرست وجهلت ثم اذا كان الحكم يعلم بالضرورة اتفاق الملل عليه كفى فى التكليف به دعوة رسول مطلقا كما قلنا وبهذا تعلم أن المتعين حمل كلام المصنف والشارح أن لا حكم أصليا ولا فرعيا يتعلق باحد قبل بعثة أحد من الرسل على معنى قبل أن تبلغه دعوة أحد من الرسل وان بعث الى غيره وان كان لا يوجد من لم يبعث اليه رسول فاعرف الرجال بالحق وكن شاكرا * وكتب ابن قاسم على قول الجلال لانتفاء لازمه حينئذ فقال أى حين اذ لا شرع فهو ظرف للانتفاء ثم بين اللازم بقوله من ترتب الثواب والعقاب لا يقال ترتب الثواب والعقاب ليس لازما للحكم لانه ينفك عنه وذلك ينافى اللزوم ألا ترى انه بعد تحقق الوجوب بعد البعثة بان بلغ الرسول ودخل وقت الظهر مثلا قد تحقق الحكم وهو وجوب الظهر مع أنه لم يتحقق ثواب ولا عقاب بمجرد ذلك وأيضا فهذا الدليل بتقدير تمامه ينفى ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالاباحة مع أن المقصود نفى الجميع وأيضا للمعتزلة أن يمنعوا كون ما ذكر لازما مطلقا لجواز أن يكون لازما بشرط وجود البعثة فلا يدل انتفاؤه قبلها على انتفاء الحكم لانا نقول أما الاول فالمراد أن ترتب استحقاق الثواب أو العقاب على الفعل أو الترك لازم لتحقق الحكم أو أراد بالترتب الاستحقاق بمعنى أنه يلزم من تحقق الوجوب مثلا كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب وهذا الكون متحقق بعد البعثة غير متحقق قبلها فقوله من ترتب الثواب والعقاب أى من ترتب استحقاق الثواب على فعل الواجب أو ترك الحرام ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب أو فعل الحرام وأما الثانى فجوابه أنه لا قائل بالفرق فاذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره أيضا وأما الثالث فجوابه أن المعتزلة زعموا ان ذلك لازم مطلقا حيث أثبتوا الاثم قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا يأثم بتركه خلافا للمعتزلة واذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاؤه قبل البعثة كما دلت عليه الاية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها اه * وكتب العطار على قول الجلال المذكور فقال

أى الحكم قبل الشرع أى وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وقوله حينئذ أى حين
اذ لا شرع وهو ظرف لانتفاء ثم ان هذا دليل انى وما سيجيء انه ينتفى بانتفاء القيد دليل
لمى تأمل اه أى ان الاول استدلال بانتفاء الاثر الذى هو اللازم على انتفاء العلة التى هى الملزوم
والثانى استدلال بانتفاء القيد الذى هو الجزء المتمم لوجود الحكم على انتفاء الكل الذى
هو تمام الحكم الذى هو الخطاب السابق وهو المؤثر فى الحكم المنقسم الى الوجوب واخواته
فمتى انتفى الحكم بالمعنى الاول انتفى الحكم بالمعنى الثانى فيكون استدلالا بنفى العلة على نفى
المعلول ❊ وكتب على قول الجلال من ترتب الثواب والعقاب فنقل كلام ابن قاسم السابق ولم يزد
ونقله البنانى أيضاً وأقول قد تقدم أن الحسن والقبح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله
المدح أو الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا فيتضح لك أنه يلزم من ذلك ترتب الثواب
والعقاب بمعنى كون الفاعل يستحق ان فعل الحسن ثواباً ويستحق ان فعل القبيح عقابا
فيندفع الاول من أنه ليس بلازم للحكم لان المراد بالحسن والقبح هنا الحكم وهو الوجوب
والحرمة وأخواتهما وقد تقدم أيضا أن ما عدا الوجوب والحرمة من الاحكام انما ثبت لفعل
المكلف تبعا لثبوتهما لانتفاء ما عداها قبل البعثة بانتفائهما فمتى كان الدليل ناهضا فيهما كان
ناهضا فيما عداها كالاباحة ويتم نفى الجميع فيندفع الثانى أيضا وأما الثالث فجوابه ما ذكره
من أن المعتزلة يقولون أن ذلك لازم مطلقا وذلك لقولهم بوجوب العدل كما سبق فتجب اثابة
المطيع عندهم وتعذيب العاصى وهما فاعل الحسن أو القبيح ولو قبل الشرع فيما يدرك العقل
حسن فعله وقبح تركه أو حسن تركه وقبح فعله قبل البعثة فتدبر ❊ وكتب شيخنا على قول البنانى
الذى أصله لابن قاسم كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب الخ فقال فهذا أمر مرتب
على الوجوب وهو كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فليسا متحدين تأمل اه
وأشار شيخنا رحمه الله بهذا القول الى دفع ما يقال انكم فسرتم الحسن الذى هو بمعنى الوجوب
بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب وهذا هو الحكم فاذا
فسرتم لازم الحكم أيضا وهو ترتب الثواب والعقاب باستحقاق الثواب والعقاب سواء قلتم
أن فى العبارة حذفا أو أردتم من الترتب الاستحقاق فلا يصح قولكم بمعنى أنه يلزم من تحقق
الوجوب مثلا كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب لان كون
الفاعل بحيث ان فعل الخ هو بعينه كون الفعل بحيث يستحق فاعله الخ وهو الوجوب فكيف
يجعل أحدهما لازما والآخر ملزوما فدفع شيخنا هذا بالتغاير بينهما وهو أن كون الفاعل بحيث
ان فعل الخ مرتب على الوجوب الذى هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله الخ وذلك لان
الوجوب بالمعنى المذكور وصف للفعل يثبت له بواسطة ما فيه من الجهة المحسنة فيكون عقليا

كما يقول به فريق المعتزلة وطائفة من الحنفية أو بواسطة الامر به من الشارع كما يقول الفريق الاخر وأما كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الخ فانما يتحقق بعد تحقق هذا الوصف فاما أن يمتثل العبد ويطيع فيفعل فيثاب او لا يمتثل فيعصى فلا يفعل فيعاقب وبهذا اتضح لك ترتب هذا على ذاك واندفع الاشكال * وكتب ابن قاسم على قول الجلال بقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ فقال فيه أمران الاول قال الاصفهانى فى شرح المحصول أن الاستدلال بالآية يتم اذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن فى المسألة فان كانت المسألة علمية فلا يمكن اثباتها بالادلة الظنية ثم أورد أن المراد بالرسول فى الآية العقل سلمنا لكن الآية دلت على نفى تعذيب المباشرة ولا يلزم منه نفى مطلق التعذيب سلمنا لكن ليس فى الآية دلالة على نفى التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب سلمنا لكن لا يلزم من نفى المؤاخذة قبل البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المؤاخذة بالمغفرة ثم أجاب عن الاول بان حقيقة الرسول النبي المرسل والاصل فى الكلام هو الحقيقة وعن الثانى بان من شأن العظيم القدر التعبير عن نفى التعذيب مطلقا بنفى المباشرة وعن الثالث أن تقدير الكلام وما كنا معذبين أحداً ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البعثة وذلك هو المطلوب لان الخصم لا يقول به وعن الرابع أن الآية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهرا يدل على عدم الوجوب قبل البعثة فمن ادعى أن الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمغفرة فعليه البيان اه وأقول ان المسألة ظنية لانها من العمليات لا من الاعتقاديات فيكفى فيها الدليل الظنى وقد علمت مما قدمناه عن الزمخشرى وغيره أن معنى الآية انه لا يليق بنا ولا يصح لنا أن نعذب حتى نبعث رسولا وهى نظير وما كنا ظالمين فتفيد نفى الجواز العقلى لان خبر الشارع لا يجوز أن يجيء على خلاف ما يقتضيه العقل وانه لو أريد بالرسول العقل لم يوجد زمن يتحقق فيه عدم بعثة الرسل مع وجود المكلف فتعين أن يكون المراد بالرسول الانسان الموحى اليه بشرع يبلغه فلا يرد الاعتراض الاول ومتى انتفى جواز التعذيب عقلا انتفى الاستحقاق وانتفى استحقاق العذاب بالمباشرة وغيرها وعن كل الذنوب وبهذا ينتفى الوجوب قبل البعثة فاندفعت شكوك الاصفهانى والثانى أن الامام فى تفسيره ضعف الاستدلال بالآية بأن لو لم يثبت الوجوب العقلى لم يثبت الوجوب الشرعى البتة وهذا باطل فذاك باطل قال بيان الملازمة من وجوه أحدها انه اذا جاء صاحب الشرع وادعى كونه نبيا من عند الله وأظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل فى معجزاته أو لا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وان وجب فاما أن يجب بالعقل أو بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلى وان وجب بالشرع فهو باطل لان ذلك الشرع اما أن يكون ذلك

المدعى أو غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام الى أن ذلك الرجل يقول الدليل على انه يجب قبول قولى انى أقول يجب قبول قولى وهذا اثبات للشىء بنفسه وان كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كما فى الاول ولزم اما الدور أو التسلسل وهما محالان وثانيهما أن الشرع اذا جاء وأوجب بعض الافعال وحرم بعضها فلا معنى للايجاب والتحريم الا أن يقول لو تركت كذا أو فعلت كذا لعاقبتك فنقول اما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما أن يجب بالعقل أو بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وان وجب بالسمع لم يتقرر معنى الوجوب الا بسبب ترتب العقاب عليه وحينئذ يعود التقسيم الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثالثها أن مذهب أهل السنة انه يجوز من الله أن يعفو عن العقاب عن ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب فلم يبق الا أن يقال أن ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت أن ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا الخوف ويثبت ان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل فيلزم أن يقال الوجوب حاصل بمجرد العقل فان قالوا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الذم قلنا انه تعالى اذا عفا فقد سقط الذم فعلى هذا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل فثبت بهذه الوجوه أن الوجوب العقلى لا يمكن دفعه اه كلام الامام وأقول يمكن أن يجاب عن الاول بأنه اذا أظهر المعجزة على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تقرر فى محله فيجب قبول قوله فى كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشىء بنفسه أو الدور أو التسلسل وان كان ثبوت ما أخبر به بالشرع بمعنى أن ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قولى انى أقول يجب قبول قولى حتى يلزم اثبات الشىء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قولى لانه ثبت انى رسول الله فيجب صدقى وتصديقى فى كل ما ادعيه وليس فى هذا اثبات الشىء بنفسه ولا دور ولا تسلسل ومما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على ان الثبوت بالشرع فيما خفى على العقل كما تقدم شرح ذلك فى الكلام على قول الشارح أو باستعانة بالشرع فتأمل ما حكيناه هناك من قول العضد فى شرح ابن الحاجب ومنها أى الافعال ما لا يدرك الا بالشرع وقوله فان حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال مما لا سبيل للعقل اليه ومن قول المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ثم قولهما فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما اه فثبت الاتفاق منا ومن الخصم على أن ثبوت الحكم

فى هـذا القسم ليس الا بالشرع فان كان غرض الامام تقوية قول المعتزلة لم تصح التقوية مع موافقتهم لنا فى هذا القسم وان كان غرضه مجرد الاعتراض على الدليل فجوابه ما ذكرناه أولا بل صرح فى شرح المواقف بانه يثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المعجزة وتمكن المبعوث اليه من النظر وان لم ينظر فانه قال فى جواب بعض شبه المخالفين ما نصه لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترنت بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليـه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقب النظر الذى هو متمكن منه اه فعلم انه بمجرد دعوى الرسالة مع ما ذكر يثبت الوجوب باخباره وهو ثبوت بالشرع لان معنى الثبوت به هو الثبوت بالاخبار عن الله حقيقة أو حكما وهـذا الاخبار لا يتأتى فيه الترديد الذى ذكره بقوله لان ذلك الشرع اما أن يكون الى آخره فليتأمل وعن الثانى بان وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمراً أجنبيا عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه الترديد الذى ذكره بل هو نفس وجوب كذا أو لازمه اذ الاحتراز ليس الا بالاتيان بكذا الذى هو الواجب فوجوب الاحتراز اما وجوب كذا أو لازمه فوجوبه بوجوبه فلا يلزم الترديد المذكور وعن الثالث بانه ان أراد بقوله أن ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب ان حصول الواجب فى الخارج بالاتيان به انما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام فى ذلك مع انا لا نسلم أن الاتيان بالواجب متوقف على حصول الخوف وان أراد أن تحقق وجوب الواجب أى تعلق وجوبه بالمكلف الذى هو التعلق التنجيزى متوقف على حصول الخوف المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر اه ووجـه المنع فى هذا أن تعلق وجوب الواجب بفعل المكلف التعلق التنجيزى هو عبارة عن توجه الخطاب اليه بالفعل وطلبه منه طلبا جازما واعتبار ذمتـه مشغولة به على وجه الالزام وهذا لا اختيار للمكلف فيـه حتى يتوقف على حصول الخوف أو شىء آخر من جهـة المكلف انما يتوقف على أهلية المكلف للخطاب والغرض تحقق هذا ونقل العطار كلام الاصفهانى مختصراً وكلام الرازى مقتصراً على الوجه الاول منه وعلى جواب ابن قاسم عنه ملخصا ونقل البنانى كلام الاصفهانى برمته ولم يتعرض لكلام الرازى * وكتب شيخنا رحمه الله على قول الجلال بقوله تعالى وما كنا معذبين الخ هذا دليل الزامى بناء على مذهبهم من عدم جواز العفو فحينئذ يلزم التعذيب قبل البعثة بترك الواجبات العقلية ولولا ذلك لامكن القول بالوجوب العقلى مع نفى التعذيب كذا فى العضد فقول الشارح لانتفاء لازمه أى اللازم عند الفريقين اه ثم قال شيخنا واعلم أن الامام اعترض على الاستدلال بالآية بما تكفل برده العضد فى شرح المختصر والسيد

فى شرح المواقف وقد تعرض له ابن قاسم لكن فى أول كلامه خلل ولا يسع هذا التعليق ايراده اه وقد أوردناه برمته وبيان ما فيه من الخلل ان قوله ومما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق الخ فيه خلل من جهة أن الواقع ان الخصم لا يوافقنا على أن الثبوت بالشرع فيما خفى على العقل ومن جهة أن كلا من كلام العضد فى شرح ابن الحاجب وكلام المواقف وشرحه لا يفيد مدعاه فان كلا من كلام هؤلاء صريح فى أن المعتزلة قائلون بان الشرع كاشف عن الحسن والقبح فيما خفى عليه ادراك ذلك فيه وان ثبوت ذلك انما هو لما فى الفعل فى الواقع ونفس الامر من المصلحة أو المفسدة وان الحكم ثابت بهذه الواسطة ولا يقولون البتة كما نقول أن ثبوت الحكم بالشرع فتدبر واعتراض الامام الرازى هو فى الحقيقة عين الدليل الذى استدل به المعتزلة من أنه لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل الخ وقد تقدم الكلام فى ذلك مستوفى كما تقدم الكلام على استدلال الاشاعرة بالاية ومما قلناه هناك أن الآية بفرض تمام الاستدلال بها انما تتم على من يقول باستلزام ما فى الفعل من المصلحة والمفسدة للحكم وأما الحنفية القائلون بالحسن والقبح العقليين مع عدم الاستلزام المذكور فلا يتم عليهم الاستدلال بها لانهم قائلون بنفى الاحكام قبل البعثة ونفى الثواب والعقاب قبلها فهم قائلون بمقتضى الاية ومن هذا تعلم أن الآية غاية ما تدل بعد اللتيا والتى على نفى الحكم والثواب والعقاب قبل البعثة لا على نفى أن الحسن والقبح بمعنى صلاحية الفعل بواسطة كونه صفة كمال أو نقص لا يؤمر به أو ينهى عنه عقليان أى يدركان بالعقل بدون توقف على الشرع وانه بمقتضى الحكمة التى هى من صفات الكمال الواجبة له تعالى لا يمكن أن يأمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عن ماهو قبيح فلم يتم الاستدلال بهذه الآية على ما يقوله الاشاعرة من أن الحسن والقبح بالمعنى المذكور انما يثبتان للافعال من الامر والنهي لا غير وانه لو انعكس الامر لانعكس الامر ولذلك نصر الزركشى وكثير من الاشاعرة مذهب هؤلاء الحنفية كما سبق ايضاحه * قال الجلال أى ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من أن العذاب الذى هو أظهر فى تحقق معنى التكليف اه فكتب ابن قاسم على قوله الذى هو أظهر فى تحقق معنى التكليف ما نصه قال شيخنا الشهاب أى لان دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف ان لم تكن الاضافة بيانية أو على وجود معنى هو التكليف ان كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لا يكون الا على ترك شىء ملزم به من فعل وترك والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع فى الوجود للملزم به أخرى وما يدل على شىء بلا واسطة أظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها اه ونقله كل من العطار والبنانى * قال الجلال وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى اه فكتب ابن قاسم على ذلك ما نصه فيه أمران الاول قال شيخنا

العلامة هذا جواب عن ما يقال كيف يقال لا حكم قبل الشرع مع أن خطاب الله تعالى الذى فسر به الحكم قديم فأجاب بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب من أمور فاذا انتفى واحد منها انتفى هو والتعلق التنجيزى جزء منه وهو منتف قبل الشرع فينتفى الحكم اه والثانى أن كلام الشارح صريح فى أن الحكم ليس هو مجرد الكلام النفسى الازلى وانما هو المجموع الذى منه الكلام النفسى الازلى وتعلقه التعلق التنجيزى وهذا صريح قول المصنف السابق والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف فانه اعتبر فى تعريفه التعلق مطلقا فدل على أنه داخل فيه وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل الشرع لظهوره ظهوراً تاما فى أن المنفى قبل الشرع نفس الحكم لا شىء خارج عنه كتعلقه وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره أو صريحه بلا ضرورة الى ذلك ثم يحتمل أن الشارح حيث صرح كلامه بما ذكرناه ناقل له ولو عن بعضهم على وفق ما أفاده كلام المصنف هنا وفيما سبق ولا اعتراض عليه بوجه لانه عدل ثقة لم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال ومن حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا وهذا أمر اصطلاحى لا مشاحة فيه حتى اشتهر انه لا مشاحة فى الاصطلاح وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن والاشارة الى انه لا مانع منه ولا من أن يكون اصطلاحا للمصنف ولو فى هذا الكتاب ولا غبار عليه على ذلك أيضا لانه أمر ممكن لا يصد عنه نقل ولا عقل خصوصا مع كونه من الاصطلاحات التى لا حجر فيها كما تقرر وحينئذ فاطالة الكمال ومن وافقه فى الاعتراض عليه هنا فى ذلك اطالة فاسدة فلا التفات اليها اه * قال العطار بعد نقل كلام العلامة قال الكمال ان قوله وانتفاء الخ لا يخلو اما أن يراد انتفاء حقيقة الحكم الذى هو الخطاب النفسى القديم وذلك ظاهر البطلان واما أن يرادو انتفاء وصفه بكونه حكما أى تسميته بمعنى انه لا يسمى حكما قبل حصول التعلق التنجيزى بالفعل وذلك خلاف ما يدل عليه كلام أئمة أهل السنة من أن الحكم قديم وأن الحادث هو التعلق التنجيزى الحادث عند وجود المكلف بصفة التكليف وهو مخالف لما اقتضاه كلام الشارح من أن مسماه الخطاب المتعلق فى الازل تعلقا معنويا و بالفعل تعلقا تنجيزيا وان كلا من التعلقين قيد فى مسماه ينتفى بانتفائه وحينئذ فقول المصنف كغيره ولا حكم قبل الشرع معناه نفى حصول التعلق التنجيزى بالفعل قبل البعثة اه * ثم ساق رد ابن قاسم المار ذكره مختصراً ثم قال ولا يخفى ضعفه فتذكر ما ذكرناه سابقا عند قوله ولا مشاحة فى الاصطلاح اه ونقل البنانى كلام العلامة ولم يزد وكتب شيخنا على قول البنانى نقلا عن العلامة والحكم على هذا حادث فقال قد علمت ما فيه وان كان فى كلام السعد انه حادث باعتبار جزئه اه وأقول اذا رجعت الى ما قدمناه عند تعريف الحكم بانه الخطاب الخ تعلم أن هذا التعريف نسبه صدر

الشريعة فى التوضيح الى الاشعرى وغيره لغيره من الاشاعرة وعلى كل حال هو منقول عن غير المصنف ممن تقدمه وليس اصطلاحا خاصا به وان مسمى الحكم هو الخطاب المتعلق فى الازل تعلقا معنويا وبالفعل تعلقا تنجيزيا وان كلا من التعلقين قيد فى مسماه ينتفى بانتفائه وان الذى ينتفى قبل البعثة هو التعلق التنجيزى فقط فينتفى مسمى الحكم بهذا المعنى بانتفائه وان هذا هو الذى صرح به غير واحد من الاشاعرة ولا ينافى هذا أن الخطاب الازلى يسمى حكما أيضا ولكن ليس هذا هو الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات والانتفاء كما قدمه الجلال وقد علمت أيضا مما قدمناه ومما نقلناه عن شيخنا عند قول المصنف فى بيان الحسن والقبح اللذين هما محل النزاع وانهما فى هذا المحل بمعنى ترتب المدح والثواب أو الذم والعقاب فقال قول المصنف وبمعنى ترتب المدح والذم الخ هذا هو المنقسم الى الوجوب والحرمة عند الفقهاء والمعتزلة الى آخر ما تقدم أن محل النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة انما هو فى الحسن والقبح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم والثواب أو العقاب وان المعتزلة فسروا القبح أيضا بما يستحق فاعله الذم عند العقل والحسن بكون الفعل بحيث لا يستحق فاعله ذلك وان القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه وبحسب هذا التفاوت قسموه الى الوجوب والندب والكراهة كما نقل ذلك ابن قاسم والعطار وشيخنا عن السيد فيما تقدم ونقلناه عن غيره أيضا وقد قال الكمال أن مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بانه خطاب الله انا نقول لا حكم الا لله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذى هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وان ابن قاسم لم ينازع الكمال الا فى اعتراضه على الجلال بان عبارته غير وافية وان جميع الحواشى وغيرهم ممن كتب هنا اتفقوا على أن المقصود من التعريف انما هو تعريف الحكم التكليفى المتعارف بين الاصوليين بالاثبات والنفى كما صرح به الجلال فيما تقدم كما أن ابن قاسم كغيره قال يجوز أن يريد المصنف بقوله لا حكم الا لله أن لا يدرك الحكم الا من جهته أى بواسطة ما بينه على يد الرسل الى آخر ما قدمه من أن هذا المعنى يناسبه قول الجلال فى شرح قول المصنف شرعى أى لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به الى آخره وقد نقل شيخنا فيما قدمناه عنه عن عبد الحكيم فى حاشية المقدمات نقلا عن بعض الافاضل أن ليس المراد بكون الحسن عقليا عند المعتزلة أنه يدركه العقل لا من قبل الشرع والا لما صح تقسيمه الى الثلاثة عندهم أى الواجب والمندوب والمباح الى أن قال اذا عرفت هذا عرفت أن القول بالحسن والقبح يتفرع عليه الاحكام الخمسة اما بالوجود أو بالانتفاء فيما يدرك فيه جهة حسن أو قبح ويتفرع عليه الحظر أو الاباحة أو الوقف فيما لا يدرك فيه ذلك الى أن قال فالمقام الاول أعنى قوله (أى المصنف) ومن ثم الى آخره فى نفى وجود الجهة والادراك للحسن

والقبح بسبب لدراكها والمقام الثانى أعنى قوله (أى المصنف) ولا حكم قبل الشرع فى نفى ما يتفرع على وجود الجهة والادراك بسببها الى آخر ما قدمناه وكل ذلك صريح فى أن المراد من الحكم فى قوله لا حكم الا لله ولا حكم قبل الشرع واحد وهو الحكم التكليفى الذى ينقسم الى الوجوب والحرمة وأخواتهما ولا يدرك الا بما بينه الله تعالى على يد الرسل عند الاشاعرة ولا شك اننا اذا عرفنا الحكم بانه خطاب الله المتعلق بالمكلف من حيث انه مكلف وأخذنا فى مفهوم الحكم التعلق التنجيزى الذى لا يتحقق الا بما بينه الله على يد الرسل من الخطاب اللفظى والوحى به والتعلق التنجيزى على هذا الوجه انما هو وصف لخطاب الله الازلى عند الاشاعرة ولا يوجد هذا الوصف الا بالبعثة ولا خطاب بهذا الوصف الا لله فلا حكم يدرك ويؤخذ الا من خطابه عند اتصافه بهذا التعلق التنجيزى ولا حكم قبل وجود هذا التعلق والمراد بالحكم على كل حال هو الحكم التكليفى المنقسم الى ما تقدم من الاقسام وكيف يمكن ان يراد الحكم الذى هو الخطاب الازلى والمعتزلة ينكرونه أصلا فيجب ان يكون المراد بالحكم فى موضع النزاع واحدا وهو الحكم الذى يقول به جميع المتخالفين ثم يختلفون بعد ذلك فى طريق ثبوته من قال ان طريق ثبوته هو ما فى الفعل من الجهة المحسنة أو المقبحة وان العقل يدرك ذلك بدون توقف على الشرع وان من لوزم هذه الجهة ان الله يحكم بمقتضاها قال بوجود الاحكام الخمسة قبل ورود الشرع فيما يدرك فيه العقل ذلك قبل وروده أو الحظر أو الاباحة أو الوقف فيما لا يدرك العقل فيه شيأ من ذلك قبل ورود الشرع ومن قال بأن فى الفعل جهة محسنة أو مقبحة يدركها العقل قبل ورود الشرع ولكن لا يلزم من ثبوت تلك الجهة فى الفعل ان الله يحكم بمقتضاها أو قال بعدم وجود تلك الجهة فى الافعال وان الحسن ما أمر به الشارع والقبيح ما نهى عنه الشارع قال بعدم وجود شئ من الاحكام الخمسة قبل ورود الشرع وقبل البعثة لاحد من الرسل ولذلك قلنا كما قال بعض الاعاظم انه يجب لتوحيد محل النزاع ان يراد بالحكم فى موضع النزاع اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بالفعل أو الكف بقطع النظر عن ان يكون طريق ذلك الاعتبار الخطاب اللفظى أو طريقه الجهة المحسنة أو المقبحة التى فى الافعال ولو أردنا بالحكم الذى جعله المصنف كغيره موضع النزاع بين المعتزلة ومخالفيهم هو الخطاب الازلى لم يتحد موضع النزاع لان المعتزلة يقولون لا كلام لنا معكم فى ان هذا الخطاب موجود قبل البعثة أو غير موجود لاننا ننكره أصلا وانما كلامنا فى الحكم التكليفى المنقسم الى الاقسام الخمسة على انه لكونه أزليا يلزمكم ان يكون موجودا فنضطر الى القول بحدوث التعلق التنجيزى فيعود الكلام الى ان المنفى قبل البعثة والمثبت بعدها هو هذا التعلق لا نفس الخطاب الذى هو الحكم على هذا وان جعلنا الحكم فى موضع النزاع هو الخطاب اللفظى فلا خلاف لاحد فى انه

لا يوجد قبل البعثة فلا يصلح ان يكون موضع النزاع فتعين ان يكون موضع النزاع الحكم التكليفى المنقسم الى الاقسام المتقدمة بقطع النظر عن طريق اثباته حتى يتأتى الخلاف فنحن نقول لا يثبت هذا الحكم بجميع أقسامه لشىء من أفعال المكلفين الا بالخطاب اللفظى الذى لا يوجد الا بالبعثة والذى هو المراد من التعلق التنجيزى عند من عرف الحكم بانه الخطاب المتعلق الخ وخصومنا يقولون يثبت الحكم قبل الشرع بجميع أقسامه بالجهة المحسنة أو المقبحة فى الفعل والخطاب اللفظى مؤكد لما أثبتته تلك الجهة فيما يدرك العقل فيه ذلك وكاشف عن ما أثبتته تلك الجهة فيما لا يدرك فيه العقل ذلك وقد علمت ان الزركشى قال فى شرح قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ثم ظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم نفسه أى أن الحكم منتف مالم ترد البعثة وهو ماقال النووى فى شرح المهذب انه التصحيح وان الصواب ماجرى عليه المصنف فانه المنقول وان القاضى أبا بكر قال صار أهل الحق الى ان لا حكم قبل ورود الشرع وعبروا عن نفى الاحكام بالوقف وذكر مثله الامام فى البرهان والغزالى وابن السمعانى وغيرهم من الاصحاب ولو رجعنا الى قول المصنف بل الامر موقوف وماشرحه به الزركشى والجلال المحلى أيضا لعلمنا أن كون المراد من قول المصنف كغيره ولا حكم قبل الشرع ان المنفى قبل الشرع نفس الحكم وما صرح به كلام الجلال ان مراد المصنف ذلك هو المنقول المعروف عند الائمة وانه هو الذى صححه النووى على فرض ان هناك خلافا وان قول الكمال لا يخلو اما ان يراد حقيقة الحكم الذى هو الخطاب النفسى القديم الخ ما تقدم عنه خروج عن الموضوع الذى يتكلم فيه المصنف والشارح مع المعتزلة وانه لا حاجة الى ماقاله ابن قاسم من ان الجلال ناقل لما قاله من ان المنفى نفس الحكم ولو عن بعضهم على وفق ماأفاده المصنف الى آخر ما أطال به من الدعاوى التى نشأت عن عدم الاطلاع على ماقاله الائمة فى ذلك والتى لو سلمت لهدمت كثيرا من اصطلاحات العلماء فى العلوم كما انك تعلم ان هؤلاء الحواشى قد نسوا ماقدمته أيديهم من قبل ولو رجعوا الى ماقاله علماء الاصول أو ماقدموه ماشغلوا أنفسهم بمثل هذا القول وقد جعل العلامة كما تقدم عنه قول الجلال وانتفاء الخ جوابا عن ما يقال كيف يقال لا حكم قبل الشرع الخ وقد قدم العطار ان قول الجلال فيما سبق لانتفاء لازمه الخ دليل انى وقد بينوه بانه يلزم من تحقق الوجوب مثلا كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الخ وان قول الجلال هنا وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب الخ دليل لمى ولا يكون كذلك الا اذا كان استدلالا بنفى الملزوم على نفى اللازم أو بنفى المؤثر على نفى الاثر فيكون استدلالا بنفى الخطاب السابق لنفى قيد منه على نفى الحكم المنقسم الى الاقسام الخمسة وعلى كل حال متى رجعت الى ماقدمناه لك فى بيان الحكم الذى هو موضع النزاع تعلم حقيقة الحال فى هذا المقام * قال المصنف (بل الامر موقوف الى وروده) قال الجلال

أى الشان فى وجود الحكم موقوف الى وروده أى الشرع أشار بهذا كما قال الى ان مراد من عبر منا فى الافعال قبل البعثة بالوقف فليس مخالفا لمن نفى منا الحكم فيها و بل هذا للانتقال من غرض الى غرض آخر وان اشتمل على الاول اذ توقف الحكم على الشرع مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده اهـ وقد علمت ان الزركشى بين ان مراد المصنف ما ذكره الجلال غير أن الجلال زاد فى البيان قوله كما قال أى المصنف لبيان ان المصنف نفسه هو الذى قال ذلك * وكتب ابن قاسم على قوله بل الامر أى الشأن الخ فقال فيه أمران الاول ما نقله عن شيخه من اعتراضه على الاخبار عن الامر الذى هو بمعنى الشأن بموقوف مع انه مفرد والشأن لا يخبر عنه الا بما هو جملة وقدر ما يجعله كذلك وناقشه فيه بان ذلك فى الضمير بمعنى الشأن وأما الامر بمعنى الشأن فانه يتوقف فى ذلك بالنظر اليه ولو سلم فيمكن تخريج كلام المصنف على قول الكوفيين من جواز الاخبار عن ضمير الشأن بمفرد وجواز حذف أحد جزئى الجملة المخبر بها عن ضمير الشأن خلافا للبصريين المانعين منه والامر الثانى ما قاله من انه يمكن تفسير الامر فى كلام المصنف بالوجود أى بل وجوده موقوف وانه يمكن حمل كلام الشارح عليه وعلى هذا فلا اشكال بوجه فى صحة افراد الخبر وقد اعترض العطار على قوله وأما الامر بمعنى الشأن فانه يتوقف فى ذلك بالنظر اليه بما حاصله ان العلة التى من أجلها أوجب النحاة كون خبر ضمير الشأن جملة هى ان الشأن بمعنى القصة وهى لا تكون الا جملة فلفظ الشأن أى الامر الذى هو بمعنى الشأن أولى بذلك وعلى تفسير الامر فى كلام المصنف بالوجود بانه يلزم عليه ركاكة التركيب فانه يصير مجموع كلام المصنف والشارح هكذا بل الامر أى وجوده فى وجوده ولما لم يمكن الحمل على هذا المعنى تخلص عن الركة فعدل عن تقدير لفظ الوجود الى لفظ تقرير ولكن العطار سلم لابن قاسم جواز تخريج كلام المصنف على مذهب الكوفيين وقد نقل البنانى كلام العلامة معرضا عن كلام ابن قاسم لان العلامة قال فموقوف خبر عن هو أو انه وقد رد العطار تقدير لفظ انه لما فيه من حذف الموصول الحرفى مع بعض صلته كما رد على ابن قاسم ما عدا تخريج كلام المصنف على مذهب الكوفيين فتم الكلام على ما قاله العلامة من تقدير أحد جزئى الجملة الواقعة خبرا وهو لفظ هو تخريجا على مذهب الكوفيين وقد أجاب العطار بجواب آخر وهو انه يمكن ان يكون المعنى شأن الناس وحالهم من حيث ثبوت الحكم فى حقهم و بملاحظة ذلك موقوف فالظرفية فيه نظير الظرفية فى قولهم الدار فى نفسها قيمتها كذا أى بملاحظة نفسها وحينئذ لا يحتاج الى تقدير فى صحة الاخبار وعول شيخنا فى تقريره على هذا الجواب * وكتب ابن قاسم على قوله الى وروده أى الشرع فقال ان أريد به البعثة كما فسره الشارح بها لزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه اذ البعثة هى الارسال ووصف الارسال بالورود ليس بظاهر وان أريد به الاحكام

لم يحسن الاضراب اذ التقدير حينئذ لا حكم قبل ورود الاحكام بل الامر موقوف الى ورود الاحكام وان استلزم ورود الاحكام البعثة فيتأمل اه * قال العطار بعد نقله ذلك عن ابن قاسم وقد يجاب باختيار الشق الاول وان المراد بالورود الوجود فالمعنى الى وجود الارسال كما سيصرح به فى مقوله بعد هذه اه وقد عول شيخنا فى تقريره على هذا الجواب على انك قد علمت ان المراد بالبعثة بلوغ دعوة واحد من الرسل ولامانع من اتصاف البعثة بهذا المعنى بالورود بمعنى الوصول * وكتب ابن قاسم على قول الجلال اذ توقف الحكم على الشرع فقال فيه أمران الاول ان فيه اشارة الى انه كان الا ولى تعبير المصنف بعلى بدل الى لانها أنسب بالمعنى المراد منه والثانى انه قد تستشكل هذه العبارة بانها تضمنت توقف الشئ على نفسه لان الحكم عام فهو شامل لجميع الاحكام والاحكام هى الشرع ولهذا يفسرونه بها فيقولون الشرع ماشرعه الله من الاحكام فيكون حاصل المعنى ان الشرع موقوف على الشرع أو ان الاحكام موقوفة على الاحكام وهو فاسد وان دفع هذا الفساد بان الموقوف وجود الحكم أو الشرع والموقوف عليه وروده فهو فاسد أيضا لان ورود الحكم أو الشرع هو وجوده فلزم توقف وجود الحكم أو الشرع على وجوده وهو فاسد و يلزم ان يكون معنى قول المصنف لاحكم قبل الشرع لاحكم قبل الحكم أو لاشرع قبل الشرع وهذا أمر معلوم لافائدة فيه وان منع أن الورود بمعنى الوجود بل هو بمعنى الوصول قلنا فيلزم تناقض فى العبارة لان قولنا لا يوجد الحكم قبل وصوله تضمن نفى الحكم قبل وصوله بقولنا لا يوجد الحكم الى آخره واثباته بقوله قبل وصوله لانه تضمن اثباته فى نفسه ونفى الوصول عنه و يجاب بان الشرع هنا ليس بمعنى الاحكام بل بمعنى البعثة كما تقدم فى كلام الشارح فغاية مايلزم نفى الحكم قبل تبليغ الرسول الاحكام وهو صحيح ولو سلم فيمكن أن يمنع أن الاحكام المرادة هنا هى الشرع بل الاحكام هى الكلام النفسى المتعلق بالمكلف والشرع هو الكلام النفسى مطلقا ولا ينافى ذلك وقوع الاحكام فى تفسير الشرع لانها حينئذ بمعنى آخر وسيأتى كلام يتعلق بذلك والله أعلم اه وقد نقله العطار ملخصا حاذفا منه قوله ولو سلم الى آخره ونعم ماصنع لان دعوى أن المراد من الاحكام الكلام النفسى المتعلق بفعل المكلف وأن المراد من الشرع الكلام النفسى مطلقا حتى يصير معنى كلام المصنف والجلال لاحكم قبل الشرع أى لا كلام نفسى متعلق بفعل المكلف قبل كلام نفسى مطلقا بل الامر فى وجود الكلام النفسى المتعلق بفعل المكلف موقوف الى ورود الكلام النفسى مطلقا دعوى لا يقول بها الا من أراد أن يخرج عن موضوع النزاع بيننا و بين المعتزلة و بها يصير المصنف وشارحه الجلال بمعزل عن ذلك و يصبح كلامهما لغوا من القول على أنك قد علمت أن الجلال أشار بتفسير الشرع فى كلام المصنف بالبعثة الى دفع الاعتراض بتوقف

(وحكت المعتزلة العقل فان لم يقض فتالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة) هذا من المصنف تحرير لنقل مذهب الاعتزال فان الامام الرازى عمم الخلاف عنهم فى جميع الافعال وليس

الشئ على نفسه لوفسر الشرع بالاحكام كما فسره الزركشى واعترضه العز ابن جماعة فكان الاجدر بهؤلاء ان يدركوا غرض الشارح ولا يطيلوا القول فيما قصد دفعه من أول الامر

قال المصنف (وحكمت المعتزلة العقل فان لم يقض فثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة) قال الزركشى هذا من المصنف تحرير لنقل مذهب الاعتزال فان الامام الرازى عمم الخلاف عنهم فى جميع الافعال وليس كذلك بل الافعال الاختيارية عندهم تنقسم الى مايقضى العقل فيها بحسن أو قبح فيتبع فيها حكم العقل وتنقسم الى الاحكام الخمسة بحسب ترجح الحسن أو القبح وتعادلهما ولاخلاف عندهم فى هذا واليه أشار بقوله وحكمت المعتزلة العقل أى فيما يقضى فيه العقل ودل عليه قوله بعده فان لم يقض وانما الخلاف فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولاقبح كفضول الحاجات والتنعمات هل هو محظور أو مباح أو الوقف ثلاثة مذاهب والقائلون بالحظر كما قاله ابن التلمسانى لا يريدون به باعتبار صفة فى المحل بل حظر احتياطى كما يجب اجتناب المنكوحة اذا اختلطت باجنبية والقائلون بالوقف أرادوا وقف حيرة وطريق البحث معهم فى هذه المسألة والتى قبلها ان كل احتمال عينوه و بنوا عليه حكما قابلناهم بنقيضه فتعارض شبهة القائلين بالاباحة بشبهة القائلين بالحظر وشبهة الواقفين بشبهتيهما ﴿تنبيهات﴾ الاول تحرير النقل عنهم هكذا تابع فيه الامدى قال القرافى واطلاق الامام الخلاف عنهم ينافى قواعدهم فان القول بالحظر مطلقا يقتضى تحريم انقاذ الغريق ونحوه والقول بالاباحة مطلقا يقتضى اباحة القتل والفساد امامالم يطلع العقل على مفسدته أو مصلحته فيمكن انه يجىء فيه الخلاف ثم رأيت كلام أبى الحسين فى المعتمد وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد وهو أعلم بمذهب القوم فرجعت الى طريقة الامام * الثانى قوله وحكمت المعتزلة العقل يقتضى ان مذهبهم ان العقل منشىء الحكم مطلقا وليس كذلك بل التحقيق فى النقل عنهم انهم قالوا الشرع مؤكد لحكم العقل فما أدركه من حسن الاشياء وقبحها كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والكفران وليس مرادهم ان العقل يوجب أو يحرم وقد لا يستقل بذلك بل يحكم به بواسطة ورود الشرع بالحسن والقبح كحكمه بحسن الصلاة فى وقت الظهر وقبحها فى وقت الاستواء * الثالث يتبادر الذهن الى استشكال قول المصنف لهم فان الخلاف أيضا يحكى عن جماعة من أصحابنا كابن أبى هريرة وغيره والذى فعله المصنف هو الصواب لان الخلاف المحكى عن أصحابنا فى ذلك انما هو لمقتضى الدليل الشرعى الدال على ذلك بعد مجىء الشرع لا لمجرد العقل وليس خلافهم فى أصل التحسين والتقبيح بالعقل وصار الفرق بينهم و بين أصحابنا فى هذا

كذلك بل الافعال الاختيارية عنـدهم تنقسم الى ما يقضى العقل فيها بحسن أو قبح فيتبع فيها حكم العقل وتنقسم الى الاحكام الخمسة بحسب ترجح الحسن أو القبح وتعادلهما ولا خلاف

الخلاف من ثلاثة أوجه أحدها انهم خصوا هذه الاقوال بما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح وأما ما يقضى فيه العقل بذلك فينقسم الى الاحكام الخمسة ولذلك نسبهم أصحابنا الى التناقض فى قول من رجح الاباحة أو الحظر لان ذلك عندهم يستند الى دليل العقل وفرض المسألة فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه وأما أصحابنا فأقوالهم فى جميع الافعال هذا على طريقة الآمدى ومن تابعه * والثانى ان معتمدهم دليل العقل ومعتمد أصحابنا الدليل الشرعى اما على التحريم لقوله تعالى ﴿ يسألونك ماذا أحل لهم ﴾ ومفهومه ان المتقدم قبل الحل هو التحريم فدل على ان حكم الاشياء كلها على الحظر وأما على الاباحة لقوله تعالى ﴿خلق لكم ما فى الارض جميعا﴾ وقوله ﴿أعطى كل شئ خلقه ثم هدى ﴾ فان هذا يدل على الاذن فى الجميع وأما الوقف فلتعارض الادلة فهذه المدارك الشرعية الدالة على الحال بعد ورود الشرع أما قبل ورود الشرائع فلو لم ترد هذه النصوص لقال الاصحاب لا علم لنا بتحريم ولا اباحة ولقالت المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يضر عدم ورود الشرائع والثالث ان الواقفين أرادوا وقف حيرة كما قال ابن التلمسانى وأما أصحابنا فأرادوا انتفاء الحكم على ما سبق اه أى أرادوا بالوقف انتفاء الحكم فى الاشياء قبل ورود الشرع فلا ينافى ما قدمه من ان الوقف بعد ورود الشرع بمعنى الوقف عن الحظر والاباحة لتعارض الادلة الشرعية والوقف بهذا المعنى قول فريق من الاصحاب بخلاف الوقف بمعنى انتفاء الحكم فى الاشياء قبل الشرع فانه قول جميع الاصحاب فتدبر ونقله العراقى ملخصا ونقله العز ابن جماعة واعترض على قوله فى التنبيه الثانى قوله وحكمت المعتزلة العقل يقتضى أن مذهبهم أن العقل منشئ الحكم مطلقا الى آخره فقال قلت وفى هذا نظر لانه انما ينافيه لو كان مؤسسا لا مؤكدا بل لو كان الاعتراض بمثل تحريم أول يوم من شوال صوما وايجاب آخر يوم من رمضان صوما كان موجها اه يعنى أن قول الزركشى بل التحقيق فى النقل عنهم أنهم قالوا ان الشرع مؤكد لحكم العقل الخ انما ينافى ما اقتضاه كلام المصنف من أن مذهبهم أن العقل منشئ الحكم مطلقا لو كان الشرع عندهم مؤسسا للحكم أما لو كان مؤكدا كما يقول الزركشى نقلا عنهم فلا ينافيه بل ان الزركشى لو اعترض على المصنف بتحريم صوم أول يوم من شوال وايجاب صوم آخر يوم من رمضان لكان اعتراضه موجها و يؤاخذ المصنف فيما اقتضاه كلامه من أن مذهب المعتزلة أن العقل منشئ الحكم مطلقا مع أنه فى تحريم الصوم فى أول شوال وايجاب الصوم فى آخر رمضان لم يكن العقل منشأ للحكم فى ذلك وهذا من العز ابن جماعة ناشئ من عدم الالتفات الى قول الزركشى انهم قالوا ان الشرع مؤكد لحكم العقل فيما

عندهم فى هذا واليه أشار بقوله وحكمت المعتزلة العقل أى فيما يقضى فيه العقل ودل عليه قوله بعده فان لم يقض وانما الخلاف فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح كفضول الحاجات والتنعمات

أدركه من حسن الاشياء الخ فان معنى هذا أن العقل يدرك فقط لا منشئ للحكم ومثبت له فالعقل يدرك الحكم من الجهة المحسنة أو المقبحة فتلك الجهة دليل على الحكم و بواسطة ادراك العقل لها يدرك الحكم كما ان الشرع دليل أيضا مؤكد لما أدركه العقل بدليل ما قدمه الزركشى فى شرح قول المصنف و بمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة حيث قال هناك فى التنبيه الاول ان المعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع أحكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعى الى آخر ما تقدم عنه فان هذا صريح فيما قلناه فى معنى كلامه هنا وهو ينافى ما يقتضيه كلام المصنف ظاهرا من ان مذهبهم ان العقل منشئ الاحكام وأما ما قاله العز ابن جماعة من انه لو كان الاعتراض يشمل تحريم أول يوم الخ فقد علمت ما فيه مما تقدم وان المعتزلة يقولون ان الشرع فى مثل هذا كاشف لا مثبت أيضا وقال الجلال المحلى وحكمت المعتزلة العقل فى الافعال قبل البعثة فما قضى به فى شئ منها ضرورى كالتنفس فى الهواء أو اختيارى لخصوصه بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما فأمر قضائه فيه ظاهر وهو ان الضرورى مقطوع باباحته والاختيارى لخصوصه ينقسم الى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل على مفسدة فعله فحرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل أو على مصلحة فعله فمندوب كالاحسان أو تركه فمكروه وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح فان لم يقض العقل فى بعض منها لخصوصه بان لم يدرك فيه شيأ مما تقدم كأكل الفاكهة فاختلف فى قضائه فيه لعموم دليله على أقوال ذكرها بقوله ﴿ فثالثها الوقف عن الحظر والاباحة ﴾ أى لا يدرى انه محظور أو مباح مع انه لا يخلو عن واحد منهما لانه اما ممنوع منه فمحظور أولا فمباح وهما القولان المطوبان اه فاشار الجلال بقوله والاختيارى لخصوصه الخ وقوله فاختلف فى قضائه لعموم الدليل الخ الى دفع ما نسبه الاصحاب الى المعتزلة من التناقض الذى قدمناه عن الزركشى لان عدم القضاء للخصوص لا ينافى القضاء للعموم وسيأتى ايضاح هذا * وكتب ابن قاسم على قول الجلال وحكمت المعتزلة العقل فقال فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة فعل هنا لا يصح ان يكون للتصيير لانهم لم يصيروا العقل حاكما بل لنسبة الفاعل الى أصل الفعل كفسقته نسبته للفسق أى نسبوا للعقل انه حاكم اه الثانى ليس المراد بكون العقل حاكما عندهم انه منشئ للحكم اذ المنشئ له اتفاقا منا ومنهم ليس الا الله سبحانه وتعالى بل المراد انه مدرك لحكم الله تعالى وحينئذ فمقابلة قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل

هل هو واجب أو مباح أو الوقف ثلاثة مذاهب والقائلون بالحظر كما قاله ابن التلمسانى لا يريدون به باعتبار صنة فى المحل بل حظر احتياطى كما يجب اجتناب المنكوحة اذا اختلطت باجنبية

الشرع الى آخره باعتبار لازمه اذ يلزم من ان العقل يحكم أى يدرك الحكم بناء على ان الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلق الحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا ينفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم أو باعتبار لازم الاول اذ يلزم من نفى الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له بالمعنى الذى أرادوه من ان الحكم تابع للحسن والقبح الثابتين لمتعلقه فنفيه قبل الشرع نفى لتلك التبعية فلا ادراك لتبعيته لهما عندهم وحينئذ فيستقيم كلام المصنف فى هذه المقابلة وان أوهمت اه وأقول ان قول المصنف وحكمت المعتزلة العقل الخ مقابل لقول المصنف ومن ثم لا حكم الا لله الى آخر ما فرعه من قوله ولا حكم قبل الشرع وليس مقابلا لقوله ولا حكم قبل الشرع فقط كما هو ظاهر ثم قال ابن قاسم والثالث انه قد يقال ان هذا مكرر مع قوله السابق و بمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة فانه تضمن تحكيم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ماعاق عنه فى بعض دروسه بان ماهنا أعم مما تقدم لشموله جميع الافعال واختصاص ماتقدم بالحرام والواجب والمندوب اه وأقول وأيضا فليس فى قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصريح بتحكيم العقل لاحتمال التوقف وأيضا ففيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله فان لم يقض الخ وأيضا فقد يكون ذكر ماهنا مع استفادة حكمه من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين المبنى عليها قول المعتزلة فيما تقدم اشارة الى ماصرحوا به من ابطال حكم العقل قبل الشرع وان سلمنا تلك القاعدة كما سبقت الاشارة الى ذلك اه وقد نقله العطار والبنانى ملخصا وقال شيخنا أى جعلوه حاكما فى تفاصيل الاحكام بناء على ادراكه جهة الحسن والقبح فان جميع الاحكام مبنى عليه كما عرفت مع أمر عقلى أخر يحتاج اليه فى التفصيل وهو ان وجد المدح والثواب والذم والعقاب فى الفعل أو الترك فالوجوب أو الحرمة أو الاول فقط فى الفعل فالندب والا فان لم يوجد شئ منهما فالاباحة ان لم يكن خلاف الاولى والا فالمكروه * واعلم انه لا خلاف بين من عرف الحسن بما ترتب عليه المدح والثواب والقبيح بما ترتب عليه الذم والعقاب وبين من عرفهما بما لا حرج فيه وما فيه حرج من جهة المعنى فان من جعل المباح والمكروه واسطة وهو الاول ينفى الحرج عنهما ومن أدخلهما فى الحسن وهو الثانى لا يقول بوجود الحسن بالمعنى الاول فيهما انما الحسن عنده عدم الحرج وعلى كل قول هما من تفاريع الحسن بالمعنى الاول كما عرفت اه وأشار شيخنا بقوله أى جعلوه حاكما فى تفاصيل الاحكام الخ الى انه لا تكرار بين قول المصنف هنا وحكمت المعتزلة العقل الخ و بين قوله السابق و بمعنى ترتب الذم الخ فان ماسبق

والقائلون بالوقف أرادوا وقف حيرة وطريق البحث معهم فى هـذه المسئلة والتى قبلها ان كل احتمال عينوه و بنوا عليـه حكما قابلناه بنقيضه فنعارض شبه القائلين با لاباحة بشبه القائلين

كان المقصود منه بيان مذهب الاشعرية وتفريعه على التمهيد الذى قدمه وأشار الى خـلاف المعتزلة اجمالا بقوله خلافا للمعتزلة وهاهنا قد بين تفصيل مذهبهم فيما يقضى فيه العقل وفيما لا يقضى فيه العقل وهذا البيان بالضرورة لا يعلم مما سبق بوجه من الوجوه وقد أشار الجلال فى بيان كلام المصنف هنا الى ذلك حيث قال فى الافعال قبل البعثة فما قضى به فى شىء منها الخ ماشرح به كلام المصنف فمن أين بعد هذا يتوهم التكرار حتى يحتاج الى الاطالة فى الجواب على انك قد علمت أيضا ان المصنف قصد بذلك تحرير نقل مذهب المعتزلة خلافا لما نسبه اليهم الامام وغيره كما تقدم عن الزركشى فاعرف ذلك وأما قول ابن قاسم وأيضا فقد يكون ذكر ماهنا مع استفادة حكمه الخ فهو كلام ينبو عنه كلام المصنف والشارح معا ولا معنى لان تكون حكاية مذهبهم وتفصيله اشارة الى ابطال حكم العقل قبل الشرع وان سلمنا تلك القاعدة * وكتب ابن قاسم على قوله فى الافعال تقال فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب يعنى اعتقدت المعتزلة العقل حا كما فى الافعال فالجار متعلق بمقدر دل عليه حكمت وليس المعنى جعلته حا كما كما لا يخفى اه وأقول لا يتجه منع تعلق الجار بحكمت و وجوب تعلقه بمقدر دل عليه حكمت وما ذكره من التقدير لا ينتج ذلك الثانى انه ينبغى حمل الافعال على ما يعم أفعال اللسان وأفعال القلب كالاعتقادات ولو بالمسامحة فى عدها أفعالا اذ هذا لا يخص الافعال بالمعنى المتبادر منها اه وقد نقل العطار كلام الشهاب ولخص كلام ابن قاسم وزاد عليه أنه ان جعل حكمت العقل بمعنى جعلوه حا كما فلا مانع من جعل جعل بمعنى اعتقد كما فى قوله تعالى ﴿ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا ﴾ أى اعتقدوه حا كما اه واقتصر البنانى على بيان عموم الافعال لفعل اللسان والقلب والجوارح وقال لما تقدم من أن المراد بالفعل الذى هو مناط التكليف ما يقابل الانفعال اه وأقول قد قـدمنا لك أن المراد بالفعل الذى هو مناط التكليف هو كل ما يسمى فعلا لغة وشرعا سواء كان من مقولة الفعل أو الكيف أو الانفعال أو الوضع أو غيرها من المقولات أو لم يكن من المقولات أصلا بان كان أمراً اعتباريا كالكف مثلا وانه لا وجـه لجعل الفعل الذى هو مناط التكليف شرعا بالمعنى الذى اصطلح عليه الفلاسفة القائلون بالمقولات وانها موجودة فى الخارج فان الفلاسفة يبنون مباحثهم على مقتضى العقـل وافق الشرع أم لا والتكليف شرعى يجب أن يكون مبنيا على ما يقضى به الشرع * وكتب ابن قاسم على قول الجلال فما قضى به تقال ان كانت ما موصولة فالتقدير فالذى أى فالحـكم الذى قضى به العقل أو شرطية فالتقدير فاى حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك الحـكم كالاباحة والوجوب لذلك الشىء كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالمعنى فالحكم

بالحظر وشبه الواقفين بشبههما ﴿ تنبيهات ﴾ الاول تحرير النقل عنهم هكذا تابع فيه الامدى
قال القرافى واطلاق الامام الخلاف عنهم ينافى قواعدهم فان القول بالحظر مطلقا يقتضى تحريم

الذى أدرك العقل ثبوته لذلك الشىء أو فأى حكم أدرك العقل ثبوته لذلك الشىء اه وقد
نقله العطار والبنانى ملخصا وزادا عليه أن الخبر قوله فيما بعد فأمر قضائه فيه ظاهر على
الموصولية أو جواب الشرط على الشرطية الى آخر ما ذكراه غير أن العطار زاد هنا ايراداً للناصر
بانه لا بد من رابط وعلى ذلك يلزم محذور ان قدر اولم يقدر وأجاب عنه بما يدفع الايراد
والمقصود * واضح وكتب ابن قاسم على قوله ضرورى فقال قال شيخنا العلامة نقل عن
الآمدى أن الضرورى يطلق على المكره عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى
ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما كأكل الميتة للمضطر وظاهر أن الاولين لا يتعلق بهما حكم
كما سيجىء أى فى قوله والثواب امتناع تكليف الغافل الخ والتنفس فى الهواء أشبه بالثالث
منه بغيره فالاباحة فيه الاتى ذكرها بالمعنى الاعم من الاذن فى الفعل الصادق بالوجوب
وقسم الضرورى لم يذكره العضد فى كتابيه المواقف وشرح ابن الحاجب واسقاطه أوفق
بقصرهم تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية اه وأقول فيه أمران الاول أن قوله
فالاباحة فيه الاتى ذكرها بالمعنى الاعم من الاذن فى الفعل الصادق بالوجوب أى و بالندب
كما يصدق باستواء الطرفين وذلك كما اذا ترتب على ترك التنفس نحو الهلاك فيكون واجبا
وكما اذا ترتب على تنفسه مصلحة ولم يترتب على تركه مفسدة فيكون مندوبا وكما اذا لم يترتب على
فعله ولا تركه لامصلحة ولا مفسدة فيستوى طرفاه بل ينبغى انه قد يكون حراما كما اذا ترتب
عليه مفسدة كتنفس يترتب عليه محرم كالقتل وقد يكون مكروها بان يترتب على تركه مصلحة
ولا يترتب على فعله مفسدة فينقسم الضرورى الى الاقسام الخمسة ويجاب عن ما اقتضاه صنيع
الشارح وغيره من تخصيص الانقسام الى الاقسام الخمسة بالاختيارى والاقتصار فى الضرورى
على الاباحة بانه باعتبار الغالب فان قلت الاحكام الخمسة انما يظهر جريانها فيما يتمكن من
فعله وتركه والضرورى ليس كذلك قلت كلامنا باعتبار ما أشار اليه الشيخ بقوله والتنفس
فى الهواء أشبه بالثالث الخ من حمل الضرورى هنا على المعنى الثالث وهو ما تدعو اليه الحاجة
دعاء تاما والضرورى بهذا المعنى لا ينافى الاختيار وعلى هذا يفرض الكلام فى تنفس يتمكن
من فعله وتركه وان كان الظاهر أن الشارح اراد ما سيأتى عن المحصول لان الظاهر انه تابع
له فيه اما ما ليس كذلك فلا يتعلق به حكم على ما سيأتى والثانى أن قوله وقسم الضرورى
لم يذكره العضد الخ غير موجه أما ان العضد لم يذكره فى كتابيه فلانه لا أثر لذلك مع اتجاه
المعنى وقد ذكر الامام فى المحصول قسم الضرورى لكن على وجه يدل على انه أراد به

انفاذ الترياق ونحوه والقول بالاباحة مطلقا يقتضى اباحة القتل والفساد اما مالم يطلع العقل على مفسدته أو مصلحته فيمكن أن يجئ فيـه الخلاف قال ثم رأيت كلام أبى الحسين فى المعتمد

مالا يتمكن من تركه حيث قال الفصل التاسع فى حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما ينتفع به اما أن يكون اضطراريا كالتنفس فى الهواء وذلك لابد من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوزنا تكليف مالا يطاق اه ونقله الاسنوى فى شرح المنهاج فقال وحاصله أن الافعال الصادرة عن الشخص قبل بعثة الرسل ان كانت اضطرارية كالتنفس فى الهواء وغيره ففى المحصول والمنتخب انها غير ممنوع منها قطعا قال فى المحصول الا اذا جوزنا تكليف مالا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بانه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتى فى آخر هـذه المسألة أن عدم المنع لا يستلزم الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعى لا يثبت الا بالشرع والفرض عدم وروده اه أقول ويمكن دفع هـذا النظر بان الكلام على قواعد المعتزلة ومن وافقهم والاحكام عندهم ثابتة قبل الشرع ومن هنا صرح الشارح المحقق بالقطع باباحة الضرورى وأما انهم قصروا تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية فلانه لا ينافى ذكر قسم الضرورى لان الظاهر انهم أرادوا بالاختيارية التى قصروا الاحكام الشرعية عليها ما يتمكن الانسان من فعله وتركه والضرورى بالمعنى الذى أشار الشيخ الى الحمل عليـه هنا كما تقـدم بيانه يجامع الاختيارى بالمعنى المذكور والمتنفس فى الهواء متمكن من التنفس وتركه وان حصل له مشقة بتركه فان فرض انتهاء الحال الى حيث لا يتمكن من تركه التزم عـدم تعلق الحكم به حينئذ وهـذا بخلاف حركة المرتعش لعدم التمكن من فعلها وتركها وبخلاف النزول من شاهق لعدم التمكن من تركه بل ومن فعله لوجوبه ولا قـدرة على الواجب كما يأتى فقول الشيخ واستاطه أوفق الخ فيه نظر بل لا يوافق ما أشار الى حمل الضرورى عليـه هنا كما تبين ثم رأيت القرافى قال فى شرح المحصول ما نصـه قوله فى أول المسألة قوله ما يضطر اليه كالتنفس فى الهواء ونحوه لا بد من القطع بانه غير ممنوع منه مفهومه انه يجوز أن يكون مباحا وليس كذلك بل لا يجوز اذ لا يتعلق به حكم شرعى البتـة فالنازل من شاهق لا يباح له النزول ولا يتعلق به حكم شرعى بسبب أن القاعدة أن الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بما يجوز أن يفعله الانسان ويتركه اما ما يتعين فيه الفعل أو الترك فلا هـذا كله بناء على امتناع تكاليف ما لا يطاق اه وهو متوجه على ما اقتضته عبارة المحصول من تصوير المسألة بما يتمكن الانسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذى ذكره اه وقد نقل العطار كلام العلامة والامر الاول من كلام ابن قاسم ملخصين ولم يعزه وسكت عن الامر الثانى من كلام ابن قاسم ونقل البنانى كلام العلامة مع زيادة ايضاح اقتضاه المقام كما قال ولم يتعرض لكلام

وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد وهو أعلم بمذهب القوم فرجعت الى طريقة الامام (الثانى) قوله وحكمت المعتزلة العقل يقتضى أن مذهبهم

ابن قاسم أصلا وقال شيخنا فسروه أى الضرورى بتفاسير كثيرة والمعتمد منها انه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة والطبيعة لان ما لا قدرة عليه أو المكره عليه أو الملجأ اليه لا يصح نسبة الحكم اليه من اباحة أوغيرها فتعين انه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة بحيث يكون له قدرة ليصح نسبة الحكم اليه وبحيث لا يحتاجه دائما بل بقدر الحاجة فان ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة للشخص عليه قدرة عندهم وهو من قبيل المباح عندهم ولم ينظروا لترتب مصلحة أو مفسدة عليه وان وجدت كذا ذكره بعض المحققين فهذا القسم لا نظر فيه لمصلحة ومفسدة ولا لعدمهما بل لذاته من حيث تدعو الحاجة اليه ولذا قال الشارح مقطوع باباحته وعلى هذا فالمباح عندهم قسمان ما لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة وهو ما سيأتى وما لا نظر فيه لهما وان اشتمل عليهما وهو هـذا فتأمل لتعرف وجه مقابلته بالاختيارى وعدم انقسامه الى الاقسام الخمسة فان قلت كيف يدخل ما لم يشتمل عليهما والموضوع ما يدرك جهة حسنه أو قبحه كما فى متن المواقف قلت المراد ما لا يخفى حسنه أو قبحه عند ثبوتهما فيه على أن المصنف رحمه الله تعالى عدل عن هـذا التكلف وجعل الموضوع ما قضى فيه العقل وما لم يقض وتبعه الشارح فلله درهما اه واقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم وأما المعتزلة (فقسموا الافعال الاختيارية) وهى التى يمكن البقاء والتعيش بدونها كأكل الفاكهة مثلا فى البقاع التى غذاء أهلها غير الفواكه والثمار لا فيما غذا أهله الفواكه والثمار وفى هـذا اشارة الى أن الاختيارية هنا ليست بالمعنى المشهور (الى ما تدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة) فيقضى العقل بحسنه أو قبحه فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعنى لا تخلو تلك الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من أن يشتمل أحد طرفيها من الفعل والترك على قبح أولا وعلى الشق الاول اما أن يشتمل الفعل على القبح فهي محرمة واما أن يشتمل الترك على القبح فهي واجبة وعلى الشق الثانى فاما أن يشتمل أحد طرفيها على حسن أولا وعلى التقدير الاول اما أن يشتمل الفعل على الحسن فهي مندوبة واما أن يشتمل الترك على الحسن فهي مكروهة وعلى التقدير الثانى وهو الذى لم يشتمل واحد من الفعل والترك على حسن وقبح فهي المباحة (والى ما ليس كذلك ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الاول الاباحة) أى عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعيه لا سيما العراقيين قالوا واليه أشار محمد فيمن هدد بالقتل على أكل الميتة وشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت أن يكون آثما لان أكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا

ان العقل منشئ الحكم مطلقاوليس كذلك بل التحقيق فى النقل عنهم انهم قالوا الشرع مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الاشياء وقبحها كحسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب

بالنهي عنهما فجعل الاباحة أصلا والحرمة بعارض النهي كذا فى التقرير شرح التحرير وفى شرح المنهاج للاسنوى فهي مباحة عند المعتزلة وبعض الفقهاء أى من الشافعية والحنفية كما قال فى المحصول والمنتخب اه (والحظر) أى الحرمة وثبوت الحرج فى حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد وبعض الحنفية والشافعية كما فى التقرير وهو مذهب طائفة من الامامية وابن أبى هريرة من الشافعية كما فى شرح المنهاج (الثالث التوقف) بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمة حكما معينا من الخمسة فلا يدرى أيها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام فى المحصول والمنتخب والبيضاوى فى المنهاج وبه يشعر كلام ابن الحاجب فى المختصر وقول القاضى العضد فى شرحه وذكره عبد العزيز بن احمد بن محمد البخارى فى كشف البزدوى قال عبد القاهر البغدادى ويفسر التوقف عندهم بان من فعل الاشياء قبل الشرع لم يستحق بفعله من الله ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ أبو منصور فانه ذكر فى شرح التأويلات وقال أهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له فى معرفة هذا القسم يعنى فيما يجوز أن يرد الشرع باباحته *وقال بعض المعتزلة يجب التوقف فيه الى أن يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه فى البقاء اه والتوقف قول بعض الحنفية منهم أبو منصور الماتريدى وصاحب الهداية وعامة أهل الحديث ذكره ابن أمير حاج فى التقرير وهو مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى وأبى بكر الصيرفى من الشافعية واختاره الامام فخر الدين وأتباعه ذكره الاسنوى فى شرح المنهاج وذكر عبد القاهر البغدادى وهذا التوقف مذهب أبى الحسن الاشعرى وضرار وبشر المريسى وبه قال أكثر أصحاب الشافعى قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخارى فى كشف البزدوى وقال ابن أبى الدنيا فى المشرع ناقلا عن النتف بنص والصحيح من مذهب أهل السنة أن الاصل فى الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيرى فى حاشية الاشباه وفى شرح المنار للمصنف قال أصحابنا وعامة أصحاب الحديث الاصل فيها التوقف وهو قول الاشعرى اه وفى تعليقاته هذا أصح شئ عندى فى هذا الباب لان التوقف أصل التقوى فى الامر المسكوت عنه وهو مذهب أبى بكر وعمر وعثمان وأشباههم من الصحابة رضى الله عنهم اه وفى الدر المختار ان الصحيح من مذهب أهل السنة ان الاصل فى الاشياء التوقف والاباحة رأى المعتزلة اه وذكر المحلى فى شرح جمع الجوامع وأشار بقوله لهم أى المعتزلة الى ماتقل عن القاضى أبى بكر الباقلانى من ان قول بعض فقهائنا أى ابن أبى هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة فى الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بانهم مااتبعوا مقاصدهم وان قول بعض أئمتنا

الضار والكفران وليس مرادهم ان العقل يوجب أو يحرم وقد لا يستقل بذلك بل يحكم به بواسطة ورود الشرع بالحسن والقبح كحكمه بحسن الصلاة فى وقت الظهر وقبحها فى وقت الاستواء

كالاشعرى بالوقف مراده نفى الحكم فيها اه كلام المحلى اه كلام المسلم وشرحه المذكور ومن هذا تعلم ان المراد بالافعال الاختيارية هنا هى التى يمكن البقاء والتعيش بدونها وهو خلاف المعنى المشهور فان الافعال الاختيارية بالمعنى المشهور هى مايتمكن العبد من فعلها وتركها وذلك ليس بمراد هنا ومتى علمت معنى الاختيارية تعلم معنى الافعال الضرورية وهى التى لا يمكن البقاء والتعيش بدونها كما يصرح به قول صاحب كشف المبهم لانها غذاء أهله الفواكه والثمار اه وان المعتزلة قسموا تلك الافعال الاختيارية بالمعنى الغير المشهور الى مايدرك فيه العقل جهة محسنة أو مقبحة وهذا ينقسم الى الاقسام الخمسة ولاخلاف فى هذا القسم عندهم كما تقدم عن الزركشى حيث قال ولاخلاف عندهم فى هذا واليه أشار بقوله وحكمت المعتزلة العقل أى فيما يقضى فيه العقل والى مالايدرك فيه العقل جهة محسنة ولامقبحة وهذا القسم هو الذى اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال كما قال الزركشى وانما الخلاف فيمالايقضى العقل فيه بحسن ولاقبح كفضول الحاجات والتنعمات الى آخر ماسبق و بذلك تعلم ان الصواب هو ماقاله شيخنا فى تفسير الضرورى وان هذا القسم يكون للمكلف قدرة عليه ولكن لا يستغنى عنه فى بقائه ومعيشته بمقتضى جبلته وانه من قبيل المباح عندهم وانهم لم ينظروا لترتب المصلحة والمفسدة عليه وان وجدت فيكون المباح عندهم قسمين الى آخر ما سبق وحاصله اختيار ان الضرورى بالمعنى الثالث ومنع انه ينقسم الى الاحكام الخمسة كما زعمه الحواشى هنا لانه لم ينظر فيه للمصلحة والمفسدة ولالعدمهما حتى ينقسم اليها وقد علمت من قول الزركشى المتقدم فى التنبيه الثالث يتبادر الذهن الى استشكال قول المصنف لهم فان الخلاف يحكى عن جماعة من أصحابنا الى آخر ماسبق ان الخلاف بين أصحابنا فى ذلك انما هو لمقتضى الدليل الشرعى الدال على ذلك بعد مجىء الشرع لالمجرد العقل وان معتمد الاصحاب هو الدليل الشرعى وعلى ذلك نسبة القول بالاباحة الى كثير من الشافعية وأكثر الحنفية نقلا عن ابن أمير حاج فى التقرير شرح التحرير وعن شرح المنهاج للاسنوى نقلا عن المحصول والمنتخب ونسبة القول بالحظر أيضا الى بعض الحنفية والشافعية كما فى التقرير ونسبة القول بالتوقف الى الامام الرازى والبيضاوى وابن الحاجب والعضد وصاحب كشف البزدوى وانه قول بعض الحنفية منهم أبو منصور الى آخر ماتقدم عن ابن أمير حاج فى التقرير وانه مذهب الاشعرى الى آخر ماتقدم عن الاسنوى فى شرح المنهاج وعن عبد القاهر البغدادى من انه مذهب الاشعرى أيضا و به قال أكثر اصحاب الشافعى كل ذلك انما هو على مقتضى الدليل الشرعى بعد مجىء الشرع على الوجه الذى بينه الزركشى وان

(الثالث) يتبادر الذهن الى استشكال قول المصنف لهم فان الخلاف أيضا يحكى عن جماعة من أصحابنا كابن أبى هريرة وغيره والذى فعله المصنف هو الصواب لان الخلاف المحكى

الصواب ان خلاف المعتزلة على الاقوال الثلاثة انما هو قبل الشرع فيما لا يدرك فيه العقل جهة محسنة أومقبحة أونفيهما وان خلاف أصحابنا على الاقوال الثلاثة أيضا انما هو فى الافعال كلها وأما الافعال قبل الشرع عند أصحابنا فالصواب ان المراد بالتوقف المنقول عنهم فيها نفى الحكم كما أشار اليه المصنف بقوله بل الامر موقوف الى وروده وصرح به الزركشى والمحلى وليس المراد بالتوقف ماهو بالمعنى المنقول عن المعتزلة الذى هو توقف حيرة فتمتل لتعرف مقدار دقة نظر هذا المصنف وشارحه الجلال وحذا حذو المصنف صاحب المسلم حيث قال ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الخ واياك ان تنسى ان ذلك الخلاف الذى وقع بين أصحابنا بعد مجىء الشرع انما هو أيضا فى أهل الفترة الذين بلغتهم دعوة رسول ما بعد اندراس الشرائع وانه فيما عدا الايمان وسائر العقائد ومالا تختلف فيه الشرائع كما سبق * وكتب ابن قاسم على قول الجلال لخصوصه بان أدرك الخ فقال قال شيخنا العلامة أى لخصوص ذلك الاختيارى لا لكونه من جملة الاختياريات فقط بل لامر اختص به واللام فى لخصوصه متعلق بقضى والباء فى بان متعلق بقضى أيضا لكن مقيدا بالخصوص والضمير فى فيه يرجع الى الاختيارى مقيدا بالخصوص اه وقال شيخنا الشهاب والباء فى بان سببية اه والمعنى على تعلق لام لخصوصه بقضى ان منشأ قضائه ملاحظة أمر يخص ذلك الشىء كان يشتمل خصوصه على مصلحة أومفسدة ولاينافى تعلقه بقضى لا باختيارى قوله الآتى والاختيارى لخصوصه ينقسم الخ لان لخصوصه فيه متعلق بينقسم لا بالاختيارى وهو موافق فى المعنى لتعلقه بقضى فتأمله اه * وقال العطار أى لخصوص ذلك الامر الاختيارى أى لخصوصية اشتمل عليها من مصلحة أو مفسدة أو عدم اشتماله على شىء منهما لا بالنظر لذاته وانه فعل اختيارى * قال الكمال يصح تعلقه بقضى محذوفا دل عليه قضى المذكور أو بقوله اختيارى و بكون المعنى أو فعل يختار العاقل الاقدام عليه أو الكف عنه أو يتخير بينهما لاجل خصوصية وجوز الاخير شيخ الاسلام أيضا مستدلا بقول الشارح الآتى والاختيارى لخصوصه الخ والوجه انه متعلق بقضى المذكور كما يدل عليه قوله فيما بعد فان لم يقض العقل فى بعض منها لخصوصه وأما قوله والاختيارى لخصوصه فقد قال الشهاب ان لخصوصه متعلق بينقسم أو بتقدر أى والاختيارى انقضى فيه لاجل خصوصه الخ والباء فى بان أدرك فيه سببية متعلقة بقضى المعلل بالخصوصية وضمير فيه يعود على الاختيارى المقضى فيه لخصوصه فادراك المصلحة فيه فعلا وتركا سبب للقضاء بالندب والكراهة وادراك المفسدة فيه فعلا وتركا سبب للقضاء بالحرمة والوجوب وادراك انتفائهما

عن أصحابنا فى ذلك انما هو لمقتضى الدليل الشرعى الدال على ذلك بعد مجئ الشرع لا بمجرد العقل وليس خلافهم فى أصل التحسين والتقبيح بالعقل وصار الفرق بينهم و بين أصحابنا فى

سبب للقضاء بالاباحة اه فكون الباء فى بأن أدرك فيه متعلقا بقضى مقيدا بالخصوص كما قال العلامة لا ينافى ان الباء للسببية كما قال الشهاب ونقل البنانى كلام ابن قاسم ملخصا وقال شيخنا يعنى ان سبب قضاء العقل أمر يخصه لا أمر يعمه وغيره كما فى قوله فان لم يقض العقل الخ وسيأتى بيانه ثم قال ان الباء فى بان أدرك سببية على وجه ماتقدم و بهذا تعلم ان قول العطار أى لخصوصية اشتمل عليها الى ان قال لا بالنظر لذاته وانه فعل اختيارى وكذا قول العلامة لا لكونه من جملة الاختياريات كما تقدم غير موافق بل الموافق هو ماقال شيخنا ان الغرض هنا بيان ان المعتزلة قسموا الافعال الاختيارية الى مايدرك العقل فيه مصلحة أومفسدة أوعدمهما فهذا لم يختلفوا فى انه ينقسم الى الاحكام الخمسة والى مالا يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة ولا عدمهما وهذا القسم قد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال كما سبق فمنهم من أدخله تحت أمر عام يشمله و يشمل غيره ولا يخصه ومنهم من لم يدخله تحت الامر العام ولم يلتفت الى ذلك الامر العام ومن أدخله تحت أمر عام اختلفوا ففريق أدخله تحت أمر عام يقتضى عدم الحرج فى فعله وتركه فقال بالاباحة وفريق آخر أدخله تحت أمر عام يقتضى الحرج فى فعله فقال بالحظر والفريق الثانى الذى لم يلتفت الى الامر العام وعول على مافى الفعل من الخصوصية وهى فى الواقع ونفس الامر متحققة فى الفعل وتقتضى حكما معينا ولعدم ادراك العقل لتلك الخصوصية لا يدرى ماهو ذلك الحكم المعين قالوا بالتوقف حيرة وسيأتى بيان هذا المقام بما هو اوضح ومن ذلك الذى أوضحناه تعلم ان الحواشى اشتغلوا بالامور اللفظية التى قدمناها عنهم ولم يتعرضوا لبيان الغرض المقصود من المصنف والجلال والله الموفق * وكتب ابن قاسم على قول الجلال فأمر قضائه فيه فقال أى فقضاء العقل فى ذلك الشئ قال شيخنا الشهاب وهذه الجملة جواب قوله فما قضى ولك أن تقول جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء ولا بد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لزم محذور صناعى وان قدر بان قيل الاصل فأمر قضائه فيه به أى بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان قوله أمر مستدرك لا فائدة له لان مابعد قوله وهو عين قضاء العقل فى الفعل الضرورى مثلا بما قضى به فيه غايته انه تفصيل لما تقدم ويجاب بان الاضافة فى أمر قضائه بيانية سلمنا انها غير بيانية فالمراد بالامر كون الضرورى مقطوعا باباحته وكون غيره ينقسم الخ وذلك ليس عين القضاء المذكور اه وأقول جواب دعوى الاستدراك ان المراد بالامر التفصيل كما قال شيخنا العلامة فى قوله فأمر قضائه ما نصه أى فتفاصيل مقضى قضائه به فيه فأمر واقع على تفاصيل المقضى و يدلك على ذلك قول الشارح وهو ان

هذا الخلاف من ثلاثة أوجه أحدها انهم خصوا هذه الاقوال بما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح واما ما يقضى فينقسم الى الاحكام الخمسة ولهذا نسبهم أصحابنا الى التناقض فى قول

الضرورى الخ اه وقول شيخنا الشهاب فالمراد بالامر كون الضرورى الخ يرجع حاصله الى حمل الامر على معنى التفصيل لكن لايخفى ما فى ما استدل به على الاستدراك من ان مابعد هو عين قضاء العقل أى ولادلالة لذلك على الاستدراك اه وقد نقله العطار والبنانى ملخصا ولكن العطار عند قول الشارح فما قضى به والبنانى هناك وهنا وكتب شيخنا على قول الجلال مقطوع باباحته فقال قال الصفوى فى شرح منهاج البيضاوى الاعند من يجوز التكليف بالمحال وهذا يفيد ان المراد بالضرورى مالايمكن الانفكاك عنه و يدل عليه زيادة الشارح على غيره قوله فى الهواء المفيد ان المراد بالضرورى هو كون التنفس فى الهواء وهذا مع كونه لا يمكن الانفكاك عنه واقع بالاختيار فهو من حيث كونه لايمكن الانفكاك عنه مقطوع باباحته مع قطع النظر عن المصلحة والمفسدة اذلا ينظر اليهما الا بعد تحقق الامكان فليتأمل فلعل هذا أدق مما سبق اه وأقول ان هذا المبحث مبنى على أصول المعتزلة وهم لايجيزون التكليف بالمحال لذاته مطلقا كالجمع بين الضدين ولا المحال لذاته بالنظر لصدوره من المكلف وان كان ممكنا لذاته بالنظر لصدوره من الخالق جل شأنه كخلق الجواهر ولاالمحال عادة بالنظر للمكلف أيضا كحمل الجبل فما قاله الصفوى مبنى على خلاف مذهب المعتزلة ومن قولهم انه مقطوع باباحته تعلم انه مكلف به فلا يكون عندهم من قبيل المحال لا لذاته مطلقا ولا لذاته بالنظر لصدوره من المكلف ولاعادة بل هو ممكن محض داخل تحت قدرة المكلف وانما لما قدمناه عنهم من القول بوجوب الصلاح والاصلح على الله تعالى كان خلق الهواء ليتنفس فيه الحيوان الذى من أنواعه الانسان الذى من افراده المكلف واجبا على الله تعالى لانه ممايحتاج اليه المكلف فى بقائه وتعيشه وأما زيادة الشارح قوله فى الهواء فهى لاتختص به بل هى فى كلام غيره كما علم ممانقله ابن قاسم فيما تقدم ومع ذلك فتلك الزيادة انما هى لبيان وجه كون التنفس مما يتوقف عليه حياة المكلف و بقاؤه وذلك لان التنفس هو عبارة عن الشهيق والزفير والشهيق ادخال الهواء البارد النافع وجذبه بواسطة الرئتين والزفير اخراج الهواء الحار الضار من الجوف وطرده منه بواسطتهما أيضا فاذا لايتاتى التنفس بدون الهواء ولاحياة ولا بقاء للمكلف بدون ذلك فكان خلق الهواء واجبا على الله عندهم لذلك فكيف بعد هذا ينظر الى مافى التنفس من المصلحة أو المفسدة أوعدمهما بل لا بد من قطع النظر عن كل ذلك فكان مقطوعا باباحته أى بعدم الحرج فيه فالمتعين ماقدمه شيخنا لاما قاله الصفوى فان المعتزلة لايقولون به كماسبق وكتب ابن قاسم على قول الجلال ان اشتمل على مفسدة فعله فحرام كالظلم أو تركه فواجب

من رجيح الاباحة أو الحظر لان ذلك عندهم يستند الى دليل العقل وفرض المسئلة فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه وأما أصحابنا فقوالهم فى جميع الافعال هذا على طريقة الامدى ومن

كالعدل الخ فقال فيه أمران الاول انه لايخفى ان الضمير المضاف اليه فى قوله فعله عائد للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه بمعنى الحاصل بالمصدر فلا اشكال فى اضافة الفعل الى ضمير الفعل لاختلاف معنى المضاف والمضاف اليه لكن يبقى الاشكال من جهة انه نسب هنا المفسدة والمصلحة الى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم المشتمل عليها انما هو المضاف اليه لان متعلق الحكم انما هو الوجودى الذى هو الحاصل بالمصدر والحاصل بالمصدر انما هو المضاف اليه اللهم الا أن يقال سهل اضافتهما للمضاف وان كان متعلقهما الذى هو المكلف به انما هو المضاف اليه اتحادها فى الخارج وكون الفرق بينهما اعتباريا على انه يمكن حمل الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذى نشأ عن الفعل وحصل به فان الحاصل بالمصدر ناشئ وحاصل بالمعنى المصدرى لكنه غير مطابق لسياق الكلام وماقبله الثانى ان كل واحد من هذه الاقسام الخارجة من هذا التقسيم محتاج الى تقييد لكنه يستفاد من مقابله لان وصف أحد المتقابلين بشئ فى مقام تمييزه قرينة ظاهرة فى اختصاصه به وانتفائه عن المقابل الآخر* والحاصل ان تلك الاقسام حذف منها قيود مع ارادتها بقرينة استفادتها من المقابلة والمحذوف مع قرينة عليه بمنزلة المذكور فقوله أو على مصلحة فعله أى ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلته لما قبله فلا يكون ضابط المندوب متناولا للواجب وقوله أو تركه أى ولم يشتمل على مفسدة فعله بقرينة ماذكر فلا يكون ضابط المكروه متناولا للحرام وقوله وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح أى وان لم يشتمل باعتبار كل من فعله وتركه على مفسدة ولا مصلحة بقرينة مقابلته لما تقدمه و بقرينة عدم تخصيص فاعل الاشتمال بخصوص الفعل أو الترك كما فعل فيما سبق فانه لما أضاف الاشتمال فيما سبق الى خصوص الفعل تارة والترك أخرى ثم أطلق هنا مع المقابلة لما سبق دل ذلك دلالة ظاهرة على اضافة الاشتمال هنا الى أعم من الفعل والترك فظهر بذلك سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا وتبعه شيخنا الشهاب من ان شرط صحة التقسيم ان تتقابل فيه الاقسام والقسم المسمى بالمندوب صادق بالواجب لاختلاف طرفى المصلحة والمفسدة وكذا المسمى بالمكروه صادق بالحرام كذلك فيكون المسمى بالواجب مندوبا أيضا و بالحرام مكروها أيضا باعتبارين ومن ان الضمير فى قوله وان لم يشتمل ان عاد على الفعل ذى الطرفين كما هو الظاهر المطابق للضمائر قبله تناول المكروه وان عاد على أحد الطرفين المتعاطفين باو وهما فعله وتركه لزم فى طرف فعله تناول المكروه أيضا وفى طرف تركه تناول المندوب ووجه سقوط هذا ان الضمير عائد

تابعه والثاني ان معتمدهم دليل العقل ومعتمد أصحابنا الدليل الشرعي اما على التحريم لقوله تعالى (يسألونك ماذا أحل لهم) ومفهومه ان المتقدم قبل الحل هو التحريم فدل على ان حكم

على الفعل لا باعتبار خصوص فعله فقط ولا اعتبار خصوص تركه فقط بل بالاعتبار المتناول لكل منهما بالقرينة الظاهرة فى ذلك كما تبين فان الفعل الذى هو الحاصل بالمصدر اعتبر الشارح أولا تارة خصوص فعله وتارة خصوص تركه ثم أطلق فى مقابلة ذلك اشارة الى ارادة المعنى الاعم من كل منهما فأحسن التأمل اه ونقله العطار ملخصا ونقله البنانى كذلك مع زيادة قليلة للايضاح ثم قال ولا يخفى ان كلا من الجوابين تكلف ينبو عنه مقام التعريف المبنى على البيان والايضاح اه فقال شيخنا لانه لابد فيه من التصريح بالقيود وفيه ان ذلك ان سلم انه لا بد منه حتى مع القرينة الظاهرة كما هنا فانما هو فى التعريف الحقيقي لا المأخوذ من التقسيم لانه فى الحقيقة بيان للاقسام لا تعريف فتدبر اه وقال شيخنا عبارة السعد بعد ان جعل المضاف المعنى المصدرى والمضاف اليه الحاصل بالمصدر كما هنا فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به فى كلامهم اذ هو الحاصل بالمصدر قلنا المأمور به فى التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به اه وحاصله انهم أطلقوا المأمور به على الحاصل بالمصدر مسامحة واعتبروا الحسن والقبح فيه وفى التحقيق المأمور به المعنى المصدرى والحسن معتبر فيه بان يكون متعلقه حسنا فتدبر لتعرف ماقاله المحشى بعد اه والذى قاله المحشى بعد هو قوله بخلاف الفعل بالمعنى المصدرى فلا يتصف بذلك لعدم كونه وجوديا الخ وقد بين شيخنا مافيه بعد ذلك فقال هذا أى عدم كونه وجوديا لا يمنع من وصفه بالحسن لانه ليس اعتباريا محضا كبحر من زئبق وجبل من ياقوت بل اعتبارى له منشأ الا ترى الى مقارنته بالاختيار تارة وعدمها أخرى فبهو انكشف به على ما هو التحقيق اذ لا تكليف الا بفعل اختيارى والاثر بعد تعليق القدرة به حاصل اضطرارا فتأمل اه وكل ما قاله شيخنا مسلم الاجعله المكلف به حقيقة هو الفعل بالمعنى المصدرى فانه غير مسلم بل الحق ان المكلف به هو المعنى الحاصل بالمصدر فالمكلف به فى الصلاة هو الهيئة المركبة من الافعال والاقوال المخصوصة المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم وهى التى تكون فرضا تارة ومندوبا تارة أخرى وهى المقصودة أولا و بالذات من قوله تعالى ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ وهى التى يثاب عليها ويعاقب على تركها وهى التى توصف بكونها عبادة وهكذا يقال فى غيرها من المأمورات والمنهيات والقول بانه لا تكليف الا بفعل اختيارى مسلم والصلاة فعل لغة وشرعا ووجوب حصولها بعد تعليق الارادة والقدرة بها وجوب بالاختيار وهو محقق الاختيار ولا ينافيه والتكليف بالفعل بالمعنى المصدرى غير مقصود بالذات بل لكونه وسيلة لما هو مقصود ومأمور به أولا وبالذات وهو المعنى الحاصل بالمصدر وكون الحاصل بالمصدر الذى هو الاثر اضطراريا

اشياء كلها على الحظر وأما على الاباحة لقوله تعالى (خلق لكم ما فى الارض جميعاً) وقوله ﴿أعطى كل شىء خلقه ثم هدى ﴾ وذلك يدل على الاذن فى الجميع وأما الوقف فلتعارض الادلة فهذه

بعد تعلق القدرة لاينافى كونه اختياريا بمعنى ان المكلف متمكن من فعله بمباشرة أسبابه ومن تركه بعدم مباشرتها فهو انما صار اضطراريا وواجبا بالاختيار وهذا مما يحقق الاختيار كما قلنا فتدبر والقول بان الفعل بالمعنى المصدرى والفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر يتحدان فى الخارج وان الفرق بينهما اعتبارى خلاف التحقيق فان كلا منهما من مقولة تغاير المقولة الاخرى بالذات والمعنى المصدرى اعتبارى لا وجود له أصلا فى الخارج فكيف يتحدان فيه بل المراد من اتحادهما ان الموجود فى الخارج هو المعنى الحاصل بالمصدر وهو الاثر الخارجى وهو منشأ المعنى المصدرى الاعتبارى الذى هو نفى وسلب محض فى الخارج ثم هو اعتبارى صادق له تحقق فى نفسه لا فى الخارج وقد قدمنا لك شيأ يتعلق بهذا فتذكره * وكتب ابن قاسم على قول الجلال فان لم يقض العقل فى بعض منها فقال قال شيخنا الشهاب هو سلب جزئى لا كلى لان ليس بعض سور السالبة الجزئية وقال شيخنا العلامة المراد منها السالبة الجزئية لاما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لوقوع النكرة وهى بعض فى سياق النفى اه ونقله العطار مازجا كلام الشهاب مع كلام العلامة مع تغيير ونقله البنانى بحروفه وقال شيخنا عبارة الناصر هو سالبة جزئية لا كلية لان ليس بعض سور السالبة الجزئية عندهم فانظره مع ماذكره المحشى تبعا لابن قاسم ولعل قوله لاما يؤخذ الخ بيان من عنده لكلام الناصر لكن ابن قاسم عزاه كله للناصر لقوله بعد ذلك اه ثم ان المراد من النكرة الواقعة فى سياق النفى هو الفعل لانه فى قوتها لا لفظ البعض اذ وقوعه فى سياق النفى هو الذى أفاد السلب الجزئى فكيف يتوهم منه السلب الكلى فتدبر اه وهذا الذى قاله شيخنا مأخوذ من قول العطار حيث غير عبارة ابن قاسم التى نسبها للعلامة لاما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لان الفعل نكرة وقع فى سياق النفى الا انه لما ذكر لفظ بعض رجع الى السلب الجزئى اه والمراد بقولهم لا ما يظهر من العبارة أى عبارة المصنف قبل النظر الى عبارة الشارح وقولهم الا أنه لما ذكر لفظ بعض أى الشارح شرحا لكلام المصنف وبهذا يتبين لك ان النكرة التى وقعت فى سياق النفى هى الفعل وهو يقضى فى كلام المصنف لا لفظ بعض الذى وقع فى كلام الشارح وان قول ابن قاسم وهى قوله بعض خلاف الصواب وكتب ابن قاسم على قول الجلال لخصوصه فقال متعلق يقضى أى فان انتفى قضاؤه من جهة الخصوص فلا ينافى قضاءه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المذكور المشتمل على القول بالقضاء ولا بينه وبين ماقبله من قوله وحكمت المعتزلة العقل فى الافعال قال شيخنا العلامة وان تبادر التناقض قال لان

للمدارك الشرعية الدالة على الحال قبل ورود الشرائع فلو لم ترد هذه النصوص لقال الاصحاب لا علم لنا بتحريم ولا اباحة ولقالت المعتزله المدرك عندنا العقل فلا يضر عدم ورود الشرائع

العقل قاض فى الجميع الا انه تارة يقضى للخصوص بحكم معين بان أدرك مصلحة أو منسدة أو انتناءهما وتارة لا يقضى لخصوصه بان لم يدرك ماذكر بل لعمومه لعموم دليله اه وأقول هذا الكلام من الشيخ يقتضى حمل جملة قوله وحكمت المعتزلة العقل فى الافعال على الايجاب الكلى وقد ينظر فيه بما يؤخذ من قوله السابق أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل من ان العقل لايحكم فى بعض الافعال والمناسب لذلك حمل تلك الجملة على الاهمال وحينئذ فلا يتوهم تناقض بينها و بين قوله فان لم يقض حتى يحتاج الى الجواب اه ونقله العطار ملخصا واقتصر البنانى على ماللعلامة ملخصا وقال شيخنا عبارة المواقف وشرحه وأما مالا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولافى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه وأما على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف اه قال الفنرى فى حواشيه حاصل كلامه انه اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص وأما اذا لوحظت بهذا العنوان أعنى بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنه أو قبحه فانه يحكم فيها به وهذا معنى الحكم على سبيل الاجمال ولاشك فى اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل وقبح آخر اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف فى الحكم ويدرك جهة واحد منهما اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بان كل مؤمن فى الجنة وكل كافر فى النار مع التوقف فى المعين منهما و بهذا اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالحظر أوالاباحة اه وهذا يفيد ادراك العقل فى ذلك جهة الحسن والقبح ولعله كذلك الا انها ليست لخصوصية الفعل بل لاجل الدليل العام و يدل على ذلك قول السعد فى حاشية العضد المراد بعدم حكم العقل انه لا يدرك فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح وهذا لا ينافى الحكم العام بالحرمة أو الاباحة بل الوجوب نظرا للدليل اه يعنى ان جهة الحسن أوالقبح أدركها العقل لكن من الدليل العام لامن ذات الفعل اه * وهذا الذى قالوه جميعا ابعاد فى القول فان كلام الجلال صريح فى ان العقل لم يدرك فى الفعل جهة محسنة أو مقبحة خاصة به ولذلك لم يدرك فيه حكما لهذه الجهة الخاصة ولكن نظرا لعموم الدليل الذى اقتضى اطراده ان تكون جميع الاحكام فى جميع الافعال تابعة للجهة المحسنة أو المقبحة اختلف المعتزلة فى قضاء العقل فيما ذكر فادخله بعضهم فيما خلق لحاجة المكلف و بعضهم أدخله فيما فيه تصرف فى ملك الغير و بعضهم لم ينظر لهذه الجهة العامة وقال لا بد ان تكون فى هذا الفعل جهة محسنة أومقبحة أولا يكون فيه واحدة منهما فلا بدله من حكم معين لم يدركه فتوقف توقف

(والثالث) ان الواقفين أرادوا وقف حيرة كما قاله ابن التلمسانى وأما أصحابنا فأرادوا به انتفاء الحكم على ما سبق

حيرة كما سبق عن الزركشى وغيره و بهذا تعلم ان المعتزلة يقولون ان العقل قاض فى الجميع الا انه تارة يدرك فى الفعل بخصوصه جهة خاصة محسنة أو مقبحة أو يدرك انتفاءهما فيدرك فى هذا الفعل من هذه الجهة حكما معينا وتارة لا يدرك شيا مما ذكر فى بعض الافعال مع كونه جازما باشتمال ذلك الفعل على جهة محسنة أو مقبحة أو بانتفاءهما فى الواقع ونفس الامر فلا يدرك العقل فى ذلك الفعل حكما معينا لامر يخص ذلك الفعل من وجود جهة محسنة أو مقبحة أو انتفائهما وهذا هو الذى اختلفوا فيه على أقوال ثلاثة فلا وجه لقول السعد بل الوجوب ومن هذا تعلم ان قول المصنف وحكمت المعتزلة العقل ايجاب كلى وكلام الجلال صريح فى ذلك فانه قال تفصيلا لقول المصنف وحكمت المعتزلة العقل فما قضى به فى شئ منها الى ان قال فان لم يقض العقل فى بعض منها الخ فان هذا التفصيل صريح فى ان جميع الاحكام فى جميع الافعال اندرجت تحت تحكيم العقل عندهم ولكن العقل تارة يدرك الجهة التى بواسطتها يدرك الحكم المعين فى الفعل المعين وتارة لا يدرك ذلك على وجه مامر ولا يجوز ان يجعل قول المصنف المذكور قضية مهملة وان ذكره شيخنا كالحواشى وجماه احتمالا فى كلام المصنف المتقدم لدفع التناقض كما جعل كون كلام المصنف المذكور كلية احتمالا آخر مع دفع التناقض وكيف يتوهم التناقض بين القضية الكلية وما اندرج تحتها من الاقسام وقد قدمنا لك أيضا مالو رجعت اليه لاتضح لك الحال فى هذا المقام وكتب ابن قاسم على قول الجلال فى قضائه فيه فقال أى فى ذلك البعض لعموم دليله أى دليل المقضى به اذ الدليل بالحقيقة انما هو للمقضى به الذى هو مدرك العقل وقضاؤه معناه ادراكه فالهاء فى دليله للقضاء بمعنى المقضى به أو للمقضى به المقدر اضافته للقضاء أى فى مقضى قضائه أى فى تعيين قضائه بمعنى المقضى به أوفى تعيين مقضى قضائه و يمكن عودها للبعض بنوع تسمح اه ونقله العطار ملخصا ومثله البنانى وكتب ابن قاسم على قول الجلال لعموم دليله فقال متعلق بقضائه أى لدليل لا يرجع لخصوصه بل لما يعمه وغيره اه وكتب أيضا على قوله على أقوال فقال أقول قد يشكل جعل الاقوال فى القضاء بالثالث اذ لاقضاء فيه لما تقدم ان الخلاف فى تعيين المقضى به الا ان يكون فى الكلام مسامحة وتغليب أو أراد بالقضاء أعم مما هو على وجه التفصيل كما فى غير الثالث وعلى وجه الاجمال كما فى الثالث اذ فيه قضاء باحد الامرين من غير تعيين اه ونقله العطار والبنانى وقد علمت ان القائلين بالوقف انما وقفوا وقف حيرة فى تعيين الحكم فى الواقع مع اعتقادهم بوجود الحكم فى الواقع و بذلك تعلم انهم قائلون بقضاء العقل ولكنهم لا يعلمون عين ما قضى به فلا

اشكال على ان قول ابن قاسم كما تقدم ان الخلاف فى تعيين الخ صريح فى ان القضاء متفق عليه وسيأتى تصريحه بذلك * وكتب ابن قاسم على قول الجلال أى لايدرى انه محظور أومباح الخ فقال قال شيخنا العلامة تفسير الوقف بذلك يقتضى ان اختلاف الاقوال فى تعيين المقضى به لافى القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولا فاختلف فى قضائه فيه اه وأقول لامخالفة لان القضاء فى قوله فاختلف فى قضائه بمعنى المقضى به أو على حذف المضاف أى فى مقضى قضائه أى فيما قضى به كما تقدم بيان ذلك بل هذا الذى تقدم عنه أيضا أعنى عن شيخنا المذكور اه ولخصه العطار ومن هذا تعلم ان القضاء نفسه متفق عليه ومتحقق فى جميع الاقوال فلا اشكال بالثالث فى جعل الاقوال فى القضاء كما سبق ولو جعل القضاء بمعنى المقضى به لااشكال أيضا بالثالث لان القائلين به قائلون بوجود مقضى به معين فى الواقع لكن العقل لم يدركه لعدم ادراك الحسن أو القبح * وكتب ابن قاسم على قوله مع انه لا يخلو عن واحد منهما فقال أقول فيه بحث لان الظاهر المفهوم من الاستدلال ان المراد بالاباحة استواء الفعل والترك ويدل عليه قول المصنف فى شرح المنهاج من جملة كلام ذكره فى هذه المسألة* قال امام الحرمين فانهم لم يعنوا بالاباحة ورود خبر عنها وانما أرادوا استواء الامرين فى الفعل والترك اه وحينئذ فدعوى عدم الخلو عنهما ممنوعة لجواز كونه واجبا أو مندوبا مثلا لكن خفيت المفسدة أو المصلحة على العقل فلم يدرك فيه شيأ وعلى هذا فقوله أولا فمباح ممنوع أيضا لجواز ان يكون واجبا أو مندوبا مثلا ومن هنا ينظر فى اقتصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله اشارة أى قوله مع انه لايخلو عن واحد منهما اشارة الى ان القضية مانعة الجمع والخلو معا لان ظاهر قوله انه محظور أو مباح يصدق بانتفائهما معا فافاد ان أحدهما ثابت فى نفس الامر اه ونقل العطار توجيه العلامة المذكور ثم ساق بحث ابن قاسم المار ذكره ونقله البنانى ملخصا وكتب شيخنا على قول البنانى المفهوم من كلامه الخ فقال قد يقال مقابلة الاباحة بالحظر تقتضى ان المراد بها المأذون فيه مطلقا ولكن المفهوم من كلام ابن الحاجب والعضد ان المراد بالاباحة التخيير فى الفعل والترك وهو الظاهر كما يفيده دليل القائل بها المستدل بمعارضه مع دليل الحظر القائل بالوقف فالصواب ان المراد بها التخيير لانه غاية مايدل عليه تعارض الدليلين* وكتب شيخنا أيضا على قوله لجواز كونه واجبا الخ فقال ان أراد جواز ذلك فى ذاته فسلم ولايضر وان أراد جوازه بالنظر للدليل وهو تعارض هذين الدليلين فممنوع والكلام انما هو فى ذلك* وبالجملة فكلام ابن قاسم هذا غفلة عن كون القضاء فيه للدليل لالما فيه من مصلحة أومفسدة ألاترى الى قول الشارح فاختلف فى قضائه فيه لعموم دليله اه وقد علمت مما قدمناه لك عن الزركشى نقلا عن ابن

التلمسانى ان القائلين منهم بالوقف أرادوا وقف حيرة اه ❊ قال فى مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم الثالث التوقف بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمة حكما معيناً من الخمسة ولا يدرى أيها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام فى المحصول والمنتخب والبيضاوى فى المنهاج وبه يشعر كلام ابن الحاجب فى المختصر وقول القاضى العضد فى شرحه وذكره عبد العزيز بن احمد بن محمد البخارى فى كشف البزدوى قال عبد القاهر البغدادى ويفسر التوقف عندهم بان من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ أبو منصور فانه ذكر فى شرح التأويلات وقال أهل السنة والجماعة ان العقل لاحظ له فى معرفة هذا القسم أى فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته وقال بعض المعتزلة يجب التوقف فيه الى أن يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه البقاء اه ومن هذا تعلم انهم اختلفوا فى تفسير الوقف عند القائلين به ولكن الجلال لدقة نظره أشار بعبارته هذه الوجيزة الى اختيار القول الاول وان التوقف عن القول بالحظر الذى قال به البعض وعن الاباحة بمعنى عدم الحظر التى قال بها البعض الآخر لا ينافى تفسير التوقف بعدم العلم بحكم معين مع أن ثمة حكما من الاحكام الخمسة لا يدرى أيها واقع لان التوقف عن القول بالحظر بمعنى المنع أو الاباحة بمعنى عدم المنع لتعارض دليليهما لا ينافى التوقف بمعنى عدم العلم بحكم معين من الاحكام الخمسة ولذلك قال المولوى ابن عبد الحق التوقف لا بمعنى عدم الحكم بل بمعنى عدم العلم بالحكم اه فقول الجلال لا يدرى انه محظور أو مباح أى لا يعلم انه ممنوع أو غير ممنوع وقوله مع انه لا يخلو عن واحد منهما أى عن الحظر والاباحة بمعنى المنع وعدمه كما يدل على ذلك قوله لانه اما ممنوع منه فمحظور أولا أى غير ممنوع منه فمباح وهذا صريح فى أن مراده بالمباح ما قابل الممنوع فيصدق بباقى الاحكام الخمسة فقول العلامة أن القضية مانعة خلو كما انها مانعة جمع فتكون منفصلة حقيقية حق وهو المتعين لان التقسيم فيها واقع بين الشئ وهو المنع ونقيضه وهو عدم المنع وأما بحث ابن قاسم بان مرادهم بالاباحة استواء الفعل والترك كما فى شرح المنهاج للمصنف فغير مسلم وان قاله فى شرح المنهاج لانه لا يمكن أن يكون المراد بها ذلك المعنى عند هؤلاء كما هو صريح كلام الجلال حيث جعلها فى مقابلة المنع وجعل الممنوع هو المحظور وما ليس بممنوع هو المباح فان هذا يعين أن المراد بالمباح هو مقابل الممنوع وهو المأذون فيه وجعل الحظر والاباحة بهذا المعنى هما القولان المطويان وقد علمت أن التوقف بهذا المعنى الذى قلناه منقول عن من ذكرناهم وانه يشعر به كلام ابن الحاجب فى المختصر والعضد فى شرحه وأما ما قاله شيخنا من أن المفهوم من كلام ابن الحاجب والعضد أن المراد بالاباحة التخيير فى الفعل والترك فقد علمت انه لا يصح أن تكون فى كلام القائلين بها بمعنى التخيير وكيف يمكن والاباحة

بمعنى التخيير انما تدرك من انتفاء المصلحة والمفسدة وكل مباح بهذا المعنى فهو من القسم الذى قضى فيه العقل والكلام فيما لم يقض فيه العقل بشئ من مصلحة أو مفسدة أو انتفائهما كما هو صريح كلام الجلال المتقدم فتعين ان يكون المراد بالمباح فى كلامه المأذون فيه مطلقا كما قاله شيخنا أول كلامه على أن صاحب كشف المبهم على متن المسلم فسر الاباحة عند هؤلاء بعدم الحرج وقال هو قول معتزلة البصرة وقد أجاب كما يأتى عن الاعتراض على مذهبى الحظر والاباحة بانه يلزم عليهما جواز اتصاف فعل واحد بحكمين متضادين وهما الوجوب والاباحة أو الحظر الى آخر ما يأتى فقال فى آخر جوابه على انه لا تضاد بين الاباحة بمعنى عدم الحرج فى الفعل وبين الوجوب اه وهذا يخالف ما يفهم من كلام ابن الحاجب والعضد ان سلمنا أن كلامهما يفهم منه أن الاباحة بمعنى التخيير ☆ قال الجلال دليل الحظر أن الفعل تصرف فى ملك الله بغير اذنه اذ العالم أعيانه ومنافعه ملك له تعالى اه ☆ وكتب ابن قاسم على قوله ان الفعل تصرف الخ فقال هذه صغرى قياس حذف كبراه ونتيجته أى وكل تصرف فى ملك الله بغير اذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع اه وقال العطار لم يتعرض لابطال الاقوال المذكورة لظهور أخذه مما سبق له فانه ساق استدلال الاصحاب على انتفاء الحكم قبل البعثة بانتفاء لازمه قبلها بنص القرآن فاقتضى ذلك بطلان دليلى الحظر والاباحة اللازم منه بطلان دليل الوقف وهو التعارض بينهما لانتفائه حينئذ وبعد أن نقل كلام ابن قاسم السابق قال دليل الكبرى القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بين تصرف الشاهد دون الغائب وأيضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع اه ☆ ونقل شيخنا هذا الجواب عن المواقف وقال وفى العضد الجواب أن حرمة التصرف فى ملك الغير عقلا ممنوعة فانها تبنى على السمع ولو سلم انها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه ولذلك لا يقبح النظر فى مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره اه ومع ذلك فالمعتزلة قائلون بالاذن العقلى قبل ورود الشرع فكيف يكون التصرف ممنوعا على رأيهم وأقول قول العطار اللازم منه بطلان دليل التوقف الخ ظاهره اننا أبطلنا التوقف بابطال التعارض اللازم لبطلان الدليلين لانهما متى بطلا فلا وجود لهما فلا تعارض وليس كذلك بل أن بطلان التوقف هو بالطريق الذى بطل به القولان الآخران لانك علمت أن التوقف عندهم بمعنى عدم العلم بالحكم لا بمعنى عدم الحكم بل هم قائلون بان ثمة حكما معينا من الاحكام الخمسة لا ندريه ومتى أثبتنا أن لا حكم قبل الشرع أصلا بطل بالضرورة التوقف بهذا المعنى أيضا ☆ قال الجلال ودليل الاباحة أن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له لكان خلقهما عبثا أى خاليا عن الحكمة اه وكتب ابن قاسم على هذا فقال أى واللازم منتف لانه تعالى لم يخلق شيئا الا لحكمة فينتفى الملزوم وهو عدم الاباحة

قال العضد الجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث اه * وعبارة المواقف وشرحه الجواب ربما خلقه أى العبد ليصبر عنه أى عن المتنفع به ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذا حكمة جليلة أو خلقه لغرض آخر لا نعلمه اه ومثله فى العطار ملخصا واقتصر شيخنا على جواب العضد واعترضوا على القائلين منهم بالحظر والاباحة بوجوه الاول كيف تقولون بالحظر والاباحة العقليين قبل الشرع وقد فرضتم أن العقل لم يدرك حسنا ولا قبحا فى الفعل أى ان الكلام مفروض فى فعل لا تدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة فلو كان ذلك الفعل محظوراً كما يقول به فريق منكم أو مباحا كما يقول فريق آخر لكان مما تدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالحظر والاباحة مع هذا المفروض جمع بين المتنافيين وأجابوا عن ذلك بان المفروض أن العقل لم يدرك جهة الحكم تفصيلا فى فعل فعل فلا ينافى انه أدرك جهة الحكم اجمالا فحكم العقل فيه بالحظر أو الاباحة اجمالا بحسب العلم بالجهة اجمالا لا ينافى عدم ادراك جهة محسنة أو مقبحة تفصيلا وكثيراً ماينتفى ادراك الشئ تفصيلا ولكن يدرك اجمالا كالنتيجة فى الشكل الاول بالقياس الى كبراه فانها تعلم فيها اجمالا لاشتمالها عليها ولا تعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم متغير وكل متغير حادث تعلم اجمالا من قولنا كل متغير حادث فانه مشتمل على قولنا العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير هذا توضيح ماذكره التفتازانى فى شرح الشرح أخذا مما ذكره العضد فى آخر شرح المختصر * قال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر أقول فيه تأمل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال فى أكل الفاكهة مطلقا فيعلم الحكم المخصوص بفعل فعل كأكل فاكهة الرمان مثلا بضم الصغرى السهلة الحصول الى ذلك الحكم الكلى الاجمالى الحاصل من دليلهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضرورى ولا يخفى مافيه من التعسف اه وأقول ماقاله الفاضل ميرزاجان أنما ورد على الجواب المذكور بناء على مافهم من ظاهر جعل عدم ادراك الحكم تفصيلا مع ادراكه اجمالا كعدم العلم بالنتيجة تفصيلا مع العلم بها من كبرى القياس اجمالا فان ظاهر هذا التشبيه يقتضى ان يكون الحكم التفصيلى مندرجا فى الحكم الاجمالى كاندراج النتيجة فى الكبرى وحينئذ يرد هذا الاعتراض ولكن هذا الظاهر من التشبيه ليس بمراد من عدم العلم تفصيلا بالحكم بل المراد انه لا علم للعقل بجهة محسنة خاصة بحكم أو جهة مقبحة خاصة بحكم بفعل فعل وهذا المقدار قد اتفق عليه جميعهم والخلاف بعد ذلك فالفريق الذين قالوا بالوقف وقفوا مع هذا المقدار فلم يقولوا بحكم معين بل وقفوا وقف حيرة فى تعيين هذا الحكم والفريق الذين قالوا بالحظر قالوا عدم علم العقل بما ذكر لا يمنع علمه بجهة عامة مقبحة هى التصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيندرج حكمه تحت حكم هذا العام فيكون

محظورا والفريق الذين قالوا بالاباحة قالوا أيضا عدم علم العقل بما ذكر لايمنع من علمه بجهة عامة تقتضى الاباحة فيندرج حكمه تحت حكم هذا العام فيكون مباحا ولايضرهم بعد ذلك ان العقل اذا علم الحكم على الاجمال علم الحكم المخصوص بفعل فعل بضم الصغرى السهلة الحصول لان علم الحكم المخصوص من هذه الجهة العامة الاجمالية لاينافى عدم علم العقل بالحكم المخصوص من الجهة الخاصة بفعل فعل وقد أشار الجلال المحلى الى هذا الذى قلناه دفعا لاعتراض الفاضل ميرزا جان بقوله فى بعض منها لخصوصه فاشار الى ان عدم القضاء أى عدم ادراك الحكم انما هو من جهة الخصوص و بقوله فاختلف فى قضائه فيه لعموم دليله ان القضاء فيه انما هو لعموم الدليل ولو بتعارض الدليلين عند القائلين بالوقف ﴿ الاعتراض الثانى ﴾ على القائلين بالحظر والاباحة انه يلزم على كل من القولين اتصاف فعل واحد وهو الذى لم يدرك فيه العقل جهة محسنة أو مقبحة بحكمين متضادين وهما الوجوب والاباحة أو الحظر فى نفس الامر فانه فرض عدم العلم بالحكم بسبب عدم العلم بجهة خاصة فى فعل خاص و يجوز ان يكون حكمه الوجوب مثلا فى نفس الامر وقد أثبتم حكم الاباحة أو الحظر فيجتمع الاباحة أو الحظر المتضادان مع الوجوب فى فعل واحد وهو مستلزم لاجتماع النقيضين ولايتنع فى دفع هذا الايراد الجواب بالاجمال والتفصيل المتقدم لان اختلاف العلة لايرفع التناقض لان الاجمال والتفصيل فى علة معرفة الحكم لافى محل الحكم الذى هو الفعل

والحاصل ان الحيثية هنا تعليلية وهى لاترفع التناقض لان المعروض للنقيضين يبقى واحدا بخلاف ما لو كانت الحيثية تقييدية فان المعروض باعتبار القيدين يصير مختلفا

قال صاحب فواتح الرحموت يمكن الجواب بانهم لايقولون بعدم علم الحكم فى خصوص فعل فعل وتجويز ان يكون غير الاباحة أو الحظر حتى يلزم من اثباتهما ولو بالدليل الاجمالى اجتماع المتناقضين بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل مخصوص لكل فعل فعمدوا الى دليل اجمالى شامل لكل فعل فوجدوه حاكما بالاباحة أو الحظر وحينئذ لا تناقض اه وأنت تعلم ان حاصله لايزيد على ان الحكم واحد فى فعل مخصوص لكن لا يعلمه العقل بعلة خاصة بل بعلة عامة اجمالية شاملة لكل فعل فليس الحكم متعددا فضلا عن ان يتحقق التناقض بين الحكمين فللقائل ان يقول كما لاتعلم العلة الخاصة للاباحة أو الحظر كذلك يجوز ان لا تعلم العلة الخاصة لحكم الوجوب فى ذلك الفعل مع تحققها فى ذلك الفعل فى نفس الامر و بسببها يتحقق حكم الوجوب من الله تعالى والان قد أثبتم حكم الاباحة أو الحظر فى نفس الامر فى ذلك الفعل بسبب علة عامة فيلزم جواز اجتماع النقيضين قال فى حاشية كشف المبهم ان مبنى هذا الايراد على زعم أهل المذهبين وهو

العلم بالحكم مع عدم العلم بالحكم المخصوص فى نظر الشارع نظرا الى خصوصية الفعل ويمكن ان يجاب بأن الحكم الاجمالى موقت الى ورود الشرع بالخصوص فكان كالاجتهاد فاذا كان خطأ فهناك يجب العمل به الى ظهور الصواب مع عدم اتصاف الفعل بالحكمين فتدبر اه قال المولوى ابن عبد الحق وأنت تعلم أن المعتزلة قائلون بان العباد قبل البعثة بل قبل علمها يعلمون أحكام الافعال التى يثبت بها التكليف فيلزم حرج عدم الامتثال والجهل لوجود العقل الذى هو الرسول المعلم عندهم * و بالجملة لاعذر لهم قبل ورود الشرع لوجود الرسول المعلم وبهذا ظهر ان ماقاله بعض الشراح فى دفع الحرج عنهم ان الاحكام التى يدرك فيها جهة محسنة أو مقبحة تنقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة من الواجب والحرام والمكروه والمندوب والمباح والتى لايدرك فيها جهة محسنة أو مقبحة فلهم فيها قبل الشرع ثلاثة أقوال الاباحة والحظر والتوقف وعلى كل تقدير لاحرج اما على تقدير علم الاقسام الخمسة فظاهر واما على تقدير عدم علمها فلان بعد علم البعثة وثبوتها بالشرع أيضا قد يثبت فيها التوقف كما سيأتى فى مواضع عديدة فكما انه لاحرج فى الشرع لاحرج فى العقل وهذا بناء على ان فى صورة التوقف لايجب شئ من الفعل والترك الى ان يتبين أحد الاحكام من الشرع أو العقل اه ليس بشئ اذ لامعنى للتوقف على رأى المعتزلة وذلك لان الرسول المعلم أعنى العقل حى الى يوم القيامة فيلزم الحرج وانما لاحرج فى التوقف بعد انتقال الرسول و بعد بذل المجهود فى شريعته وأما فى غيرها ففى التوقف حرج لامحالة اه وأقول حاصل جواب المعتزلة عن هذا الايراد كما فى كشف المبهم انه لايلزم اتصاف الفعل بحكمين متضادين فى نفس الامر بل بحكم فى نفس الامر و بحكم فى زعم أهل المذهبين لافى نفس الامر اه * ولا يلزم من كون العقل رسولا معلما وهو موجود قائم بالمكلف قبل ورود الشرع و بعد وروده الى يوم القيامة ان يدرك الجهة المحسنة أو المقبحة على وجه الخصوص فى كل فعل حتى يرد عليهم ماقاله المولوى ابن عبد الحق من انه لامعنى للتوقف على رأيهم الى آخر ماسبق عنه وبهذا تعلم اندفاع الاعتراض الثانى أيضا قال الجلال ووجه الوقف عنهما تعارض دليليهما * وكتب عليه ابن قاسم فقال لم يقل ودليل الوقف كما قال فى الاولين اذ لاحكم فيه بخلاف الاولين ففيهما حكم ولا يكون الاعن دليل اه ومثله فى العطار والبنانى واعترضوا على القول بالوقف بان معنى الوقف على ما تقدم ان ثمة حكما معينا من الاحكام الخمسة وعدم العلم بان أيها واقع وهذا يقتضى الوقف فى الخصوصية أى عدم العلم بالحكم نظرا الى الفعل بخصوصه ولا يقتضى عدم العلم بالحكم من قاعدة كلية فلا ينافى العلم بحكم ذلك الفعل بالاجمال وبقاعدة كلية مجملة فيكون ذلك الحكم حكما واقعيا لايتوقف على ورود الشرع فلا وجه للوقف ودفعوا هذا الايراد بأن القائلين بالوقف يقولون

بالوقف بالنظر الى الفعل بخصوصه وأما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالوقف وحاصل
الايراد على ماقاله صاحب المسلم فى الحاشية ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المعينة
المخصوصة فى كل فعل فعل فلا تكون القضية المحكوم فيها على ذلك التقدير بديهية عند العقل
ولايلزم من هذا ان لايكون حكم ذلك الفعل مستنبطا من قاعدة كلية معلومة عقلا و يكون
ذلك الحكم حكما واقعيا لايتوقف على ورود الشرع يعنى ان عدم معرفة العلة المخصوصة
فى كل فعل فعل لا ينافى معرفة حكم مخصوص بفعل و يكون ذلك الحكم مطابقا لما فى نفس
الامر بالاستنباط من قاعدة كلية وهذا الايراد غير الايراد الورد على المذهبين السابقين اذ مدار
المذهبين السابقين على انتظار حكم الشرع فيرد عليهما ما أوردوه من انه يلزم اتصاف الفعل
الواحد بحكمين متناقضين فى نفس الامر فانهم حكموا بالاباحة أو التحريم مطلقا والمفروض
عدم معرفة الجهة المخصوصة بكل فعل فعل فيحتمل ان يكون فى البعض جهة محسنة معلومة
لله تعالى فيكون الحكم بحيثية الوجوب فيجتمع فيه الوجوب مع التحريم أو الاباحة ولا
ينفع الجواب بالاجمال والتفصيل على ماسبق ايضاحه و بذلك يندفع ما يقال قد أوردتم على
المذهبين الاولين عدم كفاية الاجمال والتفصيل فى منع المنافاة وهنا أوردتم على مذهب الوقف
عدم المنافاة بين الحكم الاجمالى وعدم الحكم تفصيلا وأما الجواب عن ذلك بما تقدم فهو
لايفيد لانهم لو قالوا بالوقف بالنظر الى الفعل بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا
يقولون بالوقف لكانوا قائلين بحكم من الاحكام الخمسة بالنظر الى تلك القاعدة الكليه وهذا
خلاف المنقول عنهم لما قدمنا انهم واقفون وقف حيرة على الوجه السابق ولم يكن مذهب
الواقفين مقابلا للمذهبين الاولين من كل وجه ولهذا كله قال الجلال أولا فى تفسير الوقف
أى لايدرى انه محظور أومباح الخ وآخرا ووجه الوقف عنهما تعارض دليليهما فدفع الاعتراض
عن القائلين بالحظر والاباحة بان مايظهر من تناقض مذهبيهما حيث قالوا بالحظر أو الاباحة
وان للعقل قضاء فى ذلك مع نفيهم قضاءه أولا ليس تناقضا حقيقيا لان نفى القضاء من حيث
الخصوص لا ينافى القضاء من حيث العموم وان قضاء العقل من حيث العموم قضاء بحسب
الزعم ويجوز ان يكون خطأ عند ورود الشرع بالكشف عن الحكم التابع للجهة الخاصة
بالفعل فلا اجتماع للنقيضين ودفع الاعتراض عن الواقفية حيث قالوا بالوقف لعدم ادراك
العقل جهة خاصة فى الفعل مع انه لا يلزم من ذلك ان لايدرك العقل جهة عامة بها يحكم حكما
مطابقا للواقع فلا وجه للوقف بان الجهة العامة قد تعارضت لانها تنحصر فى دليلى القائلين
بالحظر والاباحة ومع عدم ادراك الجهة الخاصة وتعارض القاعدة العامة لقاعدة أخرى مثلها
لايمكن الجزم بحكم معين لامن الجهة الخاصة ولامن القاعدة العامة * قال الجلال وأشار بقوله لهم

أى للمعتزلة الى مانقله عن القاضى أبى بكر الباقلانى من ان قول بعض فقهائنا أى كابن أبى هريرة بالحظر و بعضهم بالاباحة فى الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بانهم ماتبعوا مقاصدهم وان قول بعض أئمتنا كالاشعرى فيها بالوقف مراده به نفى الحكم فيها أى كما تقدم اه* وكتب ابن قاسم على قوله فى الافعال قبل الشرع فقال قال شيخنا العلامة تنازعه الحظر والاباحة وعموم الافعال مخالف لمذهب المعتزلة أيضا لانهم انما قالوا ذلك فى البعض الذى لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة اه و يجاب بان أل للجنس أو للعهد فلا مخالفة اه ومثله فى العطار ولم يعزه لاحد* وكتب على قوله انما هو لغفلتهم فقال فيه بحث لان ذلك لا يمنع ان ذلك المقول قول ذلك البعض لانه صدر عنه تحقيقا و القول ينسب لقائله وان اعتقد غيره غلطه فيه فكيف يشار الى نفيه عن ذلك البعض بقوله لهم الا ان يجاب بانه لم يرد النفى حقيقة بل حكما لانه فى حكم المنفى عن ذلك البعض لان صدوره عنه فى حكم غير الصادر عنه لعدم جريانه على قواعده والله أعلم اه ومثله فى العطار ولم يعزه وفى البنانى كذلك مع تغيير خفيف وقد تبع الجلال فى ذلك الزركشى وقد قدمنا لك كلامه الذى قال فيه والذى فعله المصنف هو الصواب لان الخلاف المحكى عن أصحابنا فى ذلك انما هو لمقتضى الدليل الشرعى الدال على ذلك بعد مجىء الشرع الخ وقد قدمنا ذلك أيضا عن غيره وبهذا تعلم ان الجلال لم ينكر صدور هذا القول عمن نسب اليه وانما يقول قد صدر عنه لغفلته عن تشعب الاقوال على مذهب الاعتزال وانما جعل صدور هذه الاقوال عن غفلتهم للعلم بان من نقل ذلك عنهم من أصحابنا لم يتبعوا مقاصد المعتزلة بل اتبعوا قواعدنا نعم يوجد هذا الخلاف بين أصحابنا لكن بعد ورود الشرع عند اندراس الشرائع والجهل بها كما سبق منفصلا نعم أن الجلال بين أن قول بعض فقهائنا كابن أبى هريرة بالحظر و بعضهم بالاباحة فى الافعال قبل الشرع ولذلك قال انما هو لغفلتهم الخ وأما الزركشى قال الخلاف المحكى عن أصحابنا بعد مجىء الشرع ولعل الجلال قد اطلع على أن بعض الفقهاء قال بالحظر كابن أبى هريرة والبعض بالاباحة فى الافعال قبل الشرع فنسبهم الى الغفلة وهذا لا ينافى أن الخلاف ثابت فى ذاته بين أصحابنا فى الافعال بعد الشرع على الوجه المتقدم* وكتب على قوله عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة فقال فيه بحث لان الكلام فيما لم يقض العقل فيه لخصوصه بان لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه لدليل عام فكيف يتفرع ذلك عن أصول المعتزلة أى الحسن والقبح العقليين مع انهما تابعان للمصلحة والمفسدة والفرض انتفاؤهما الا أن يقال المراد باصولهم هنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع فليتأمل اه* ونقله العطار والبنانى وقال شيخنا وجهه ما مر من ثبوت الحسن والقبح فى ذلك أيضا لا لذاته بل للدليل العام اه وبذلك اندفع بحث ابن قاسم المار ذكره

وبطل قوله والفرض انتفاؤهما وذلك لان الحسن والقبح وان انتفيا لذات الفعل فيما لا يدرك فيه العقل مصلحة أو مفسدة خاصة لكنهما لم ينتفيا فى ذلك بما أدركه فيه من المصلحة أو المفسدة للدليل العام «وكتب العطار على قول الجلال للعلم بأنهم الخ فقال علة لكون قولهم المذكور لغفلتهم عن التشعب وقوله مقاصدهم أى أصولهم اه وبهذا تعلم اننا لولا علمنا أن هذا البعض لم يتبع مقاصدهم وأصولهم لجعلناه قائلا بهذا القول حقيقة ولكن لما علمنا بذلك جعلنا قوله بما ذكرنا شيئا عن تشعب هذا الخلاف عن أصولهم التى لا يقول بها ولا يعتقدها وقول الجلال كما تقدم أى فى قول المصنف بل الامر موقوف الخ

﴿ تخريج الفروع على الاصول ﴾

ومما يتفرع على الخلاف أى بين أصحابنا عند اندراس الشرائع فى زمن الفترة فى أن الاصل الحظر أو الاباحة أو الوقف (مسائل) منها أن العامى اذا لم يجد فى بلاده ولا فى غيرها من البلاد حكم واقعة وقعت له ولا وجد ناقلا لحكمها قال ابن الصلاح فهذه مسألة فترة الشريعة وحكمها كما كان قبل ورود الشرع والصحيح فيه لا تكليف حكاه عنه النووى فى الروضة وأقره وخرج عليه فى شرح المهذب النبات المجهول سميته واللبن المجهول كونه لبن ما كول أو غيره ورجح الاباحة وهذا ضعيف لان اللبن قد علم حكم الشرع فيه وما يباح منه وماحرم فالموجود فيه حكم ولكن متردد بين تحريم واباحة فلا يحسن تخريجه على هذا الاصل وأما النبات فلا يبعد تخريجه فيه كحيوان لم يرد فيه حل ولا حرمة وقد خرج النووى الشعر المشكوك فى طهارته ونجاسته والنهر المشكوك فى كونه مملوكا أو مباحا وهذا تخريج ضعيف قال الزركشى فى البحر والقواعد والتحقيق أن تخريج هذه الفروع لا يستقيم لامرين أحدهما أن الاصل المخرج عليه ممنوع فى الشرع وانما ذكره الائمة على تقدير التنزيل لبيان أبطال التحسين والتقبيح العقليين بالادلة السمعية فان الشرع عندهم كاشف لا يمكن وروده على خلاف العقل الثانى أن الكلام فيما قبل الشرع وهذه حوادث بعد الشرع وكأنهم رأوا أن ما أشكل أمره يشبه الحادث قبل الشرع لكن الفرق بينهما قيام الدليل بعد الشرع فيما أشكل أمره انه على العفو ومما يتخرج على ذلك من المسائل ما ذكره فى الاطعمة أن الاصل فى الحيوان الاباحة الا ما دل دليل خاص على خلاف ذلك فلو وجد حيوان لم ينص الشرع فيه على تحليل ولا تحريم ولا أمر بقتله ولا نهي عن قتله ولا نص على نجاسته ولا فى معنى المنصوص عليه بتحريم أو يتنجس ولا خالطته نجاسة ولم تجئ للعرب عبارة باستطابته ولا باستخبانه ولا أشبه شيئا منها ففيه وجهان أصحهما الحل عملا بقاعدة أن الاحكام انما تتلقى من الشرع وأن العقل لا يحسن ولا يقبح بالنسبة الى ترتب الاحكام ومن قال بالتحريم فمأخذه أن الاصل فى الاشياء

(والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ وكذا المكره على الصحيح ولو على القتل وإثم القاتل لايثاره نفسه) فيه مسائل ﴿ احداها ﴾ يمتنع تكليف الغافل كالنائم والناسى لمضادة

قبل ورود الشرع التحريم فيستصحب ذلك بعده وهوضعيف اه وبالجملة فالحلال عند الشافعى مالم يدل الدليل على تحريمه بناء على أن الاصل فى الاشياء هو الحل وعند أبى حنيفة الحلال ما دل الدليل على حله وثمرة الخلاف تظهر فى المسكوت عنه فعلى قول الشافعى هو من الحلال وعند أبى حنيفة هو من الحرام اه ملخصا من النجم اللامع مع زيادة وحذف

وأنت اذا تأملت ما ذكرناه لك تعلم أن المعتزلة اختلفوا فيما بينهم فيما لم يقض فيه العقل بحسن ولا قبح على الاقوال التى حكاها المصنف وهى خاصة بهم وموضوعها فى الاشياء قبل ورود الشرع ولذلك قال المصنف لهم فقيد هذه الاقوال بانها لهم وان أصحابنا اختلفوا بعد ورود الشرع فى أهل الفترة الذين بلغتهم الدعوة ولكن اشتبهت عليهم أحكام الفروع ولم يهتدوا فيها الى نقل عن شريعتهم على أقوال ثلاثة أيضا على الوجه الذى بيناه ومن هذا تعلم أن الامرين اللذين ذكرهما الزركشى لبيان عدم استقامة تخريج هذه الفروع انما يستقيمان لو كان التفريع على مذهب الاعتزال والواقع أن التفريع على مذهب الاصحاب وعلى ذلك يتفرع على هذا الخلاف بين أصحابنا كل حادثة لم يعلم الحكم فيها لا من كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا قياس فيكون المكلف فيها كأهل الفترة الذين اشتبهت عليهم أحكام الفروع فهى على الخلاف أيضا لانه يأتى فيها أيضا ولذلك وقع الخلاف بين الشافعى وأبى حنيفة فيما هو مسكوت عنه كما سمعت ﴿ مسئلة ﴾ قال الغزالى فى المنخول أجمعوا على جواز فتور الشريعة بالنسبة الى من قبلنا خلافا للكعبى لاجل قوله بالمصالح وأما بالنسبة الى شريعتنا فمنهم من منعه وفرق بان هذه الشريعة خاتمة الشرائع قال والمختار انها كشرع من قبلنا فى ذلك اذ ليس فى العقل ما يحيله وفى الحديث ﴿ يأتى عليكم زمان يختلف رجلان فلا يجدان ﴾ من يقسم بينهما ومثل ذلك جواز امكان خلو واقعة عن حكم مع بقاء الشريعة على نظامها * قال الغزالى والمختار احالة ذلك وقوعا فى الشرع لا جوازا فى العقل لعلمنا بأن الصحابة ما عجزوا عن واقعة وما اعتقدوا خلوها عن حكم اه من النجم اللامع بتصرف وأقول ان الفتور فى شريعتنا لم يكن عن عدم وجود حكم الحوادث فيها بل لاشتباه طرق الاخذ أو عدم الاهتداء اليها فلا ينافى احالة وقوع خلو حادثة عن حكم والدليل على ذلك قوله تعالى ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ﴾ والله أعلم

قال المصنف (والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ وكذا المكره على الصحيح ولو على القتل وإثم القاتل لايثاره نفسه) قال الزركشى فيه مسائل ﴿احداها﴾ يمتنع تكليف الغافل كالنائم والناسى لمضادة هذه الامور للفهم فينتفى شرط صحة التكليف ولا يرد ثبوت الاحكام فى أفعاله

هذه الامور للفهم فينتفى شرط صحة التكليف ولا يرد ثبوت الاحكام فى افعاله فى الغفلة والنوم لان ذلك من قبيل ربط الاحكام بالاسباب وقال القفال انما طلب منه سجود السهو

فى الغفلة والنوم لأن ذلك من قبيل ربط الأحكام بالأسباب وقال القفال انما طلب منه سجود السهو ووجبت الكفارة على المخطئ لكون الفعل فى نفسه محرماً من حيث أنه محظور عنده لا أنه فى نفسه منهي عنه فى هذه الحالة لانه لايمكنه التحفظ منه وتعبير المصنف بالصواب يشعر بأن مقابله قول مزيف واليه أشار فى المنهاج بقوله بناء على التكليف بالمحال أى فان منعناه فهاهنا أولى وان جوزناه فللأشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمسانى وغيره قالوا والفرق ان للتكليف هناك فائدة وهى الابتلاء وهنا لافائدة له لكن نقل ابن برهان فى الأوسط عن الفقهاء أنه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل فى الذمة وعن المتكلمين المنع اذ لايتصور ذلك عندهم وقد يظن ان الشافعي يرى تكليف الغافل من نصه على تكليف السكران وهو فاسد فانه انما كلف السكران عقوبة له لانه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه الحد بخلاف الغافل * الثانية يمتنع تكليف الملجأ أيضاً والمراد به من لايجد مندوحة عن الفعل مع حضور عقله وذلك كمن يلقى من شاهق فهو لابد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وانما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش وسياق المصنف يقتضى حكاية خلاف فى هذه الحالة وكلام الآمدى فى الأحكام يشير اليه بناء على جواز تكليف مالا يطاق عقلا وان امتنع سمعاً * الثالثة يمتنع تكليف المكره والمراد به من ينسب اليه الفعل فيقال فعل مكرها غير مختار وهو من لايجد مندوحة عن الفعل الا بالصبر على ايقاع ماأكره به كمن قال له قادر على مايتوعد اقتل زيداً والا قتلتك لايجد مندوحة عن قتله الا بتسليم نفسه للهلاك فهذا اقدامه على قتل زيد ليس كوقوع الذى ألقى من شاهق وان اشتركا فى عدم التكليف لكن تكليف هذا المكره أقرب من تكليف الملجأ كما ان تكليف الملجأ أقرب من تكليف الغافل الذى لايدرى فاذن المراتب ثلاثة كما رتبها المصنف فأبعدها تكليف الغافل فانه لايدرى ويتلوه تكليف الملجأ فانه يدرى ولكن لامندوحة له عن الفعل ويتلوه المكره فانه يدرى وله المندوحة عن الفعل لكن بطريق تارة لم يكلفه الشرع الصبر عليها كما فى الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة قيل انه كلفه كما فى الاكراه على القتل فيعتقد أكثر الفقهاء أنه كلف الصبر على قتل نفسه والمختار عند المصنف أنه كلف انه لايؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له لاستوائهما فى نظر الشارع فلما آثر وأقدم لمجرد حظ نفسه وجب عليه القصاص فى الأصح وأثم بلا خلاف وهذا معنى قوله ولو على القتل وأما قوله وأثم القاتل فهو جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا كان المكره غير مكلف فما بال المكره

ووجبت الكفارة على المخطئ لكون الفعل فى نفسه محرما من حيث انه محظور عنده لانه فى نفسه منهي عنه فى هذه الحالة لانه لا يمكنه التحفظ منه وتعبير المصنف بالصواب يشعر بان

على القتل يأثم وأجاب بأنه لا يأثم من حيث أنه مكره وانه قتل بل من حيث أنه آثر نفسه على غيره فهو ذو وجهين جهة الاكراه ولا اثم فيها وجهة الايثار ولا اكراه فيها وهذا لانك اذا قلت أقتل زيداً والا قتلتك فمناه التخيير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد أثم لانه اختار وهذا كما يقال فى خصال الكفارة محل التخيير لاوجوب فيه ومحل الوجوب لاتخيير فيه فكذا هنا أصل القتل لاعقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار نفسه على غيره قال وهذا تحقيق حسن وبه يعلم انه لااستثناء لصورة القتل من قولنا المكره غير مكلف وقول الفقهاء الاكراه يسقط أثر التصرف الا فى صور انما ذكروه لضبط تلك الصور لالأنه يستثنى من حقيقته شيء ﴿ تنبيهان ﴾ الأول مااختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكره خلاف ماعليه الأصحاب وقد رجع عنه آخراً ووافق الاشعرية على جواز تكليفه وان كان غير واقع قال ابن برهان فى الأوسط المكره عندنا مخاطب بالفعل الذى أكره عليه ونقل عن الحنفية أنه غير مكلف قال وانعقد الاجماع على كونه مخاطباً بما عدا ما أكره عليه من الافعال ونقل عن المعتزلة ان المكره غير مخاطب وهذا خطأ فى النقل عنهم بل عندهم أنه مخاطب الا أن العلماء رأوا فى كتبهم ان الملجأ ليس بمخاطب فظنوا ان الملجأ والمكره واحد وليس كذلك اه وكان حق المصنف أن يقول بما أكره عليه ليخرج الصورة التى حكى ابن برهان فيها الاجماع وكانه لم يتعرض لذلك لأنه فى غير ما أكره عليه ليس بمكره * الثانى مااختاره فى القاتل هو بظاهره مصادم للاجماع ففى التلخيص لامام الحرمين أجمع العلماء قاطبة على توجيه النهي على المكره على القتل وهذا عين التكليف فى حال الاكراه وهو مما لامنجى منه اه وقال الشيخ فى شرح اللمع انعقد الاجماع على ان المكره على القتل مأمور باجتناب القتل ودفع المكره عن نفسه وانه آثم بقتل من أكره على قتله وذلك يدل على أنه مكلف حال الاكراه وكذلك صرح به الغزالى وغيره واقتضى كلامهم تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر واكراهه على الاسلام وأما ماخالف فيه داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على القتل فلا خلاف فى جواز التكليف به اه ونقله الولى العراقى وزاد ان البيضاوى استثنى تبعاً لصاحب الحاصل معرفة الله تعالى فجعل الغافل مكلفاً بها لانه لو عرف تكليفه بها لعرف الله تعالى فيكون الأمر بمعرفة الله تحصيلا للحاصل وهو محال ورده بان الحق أنها لاتستثنى فان الحاصل هو المعرفة الاجمالية والمكلف به المعرفة التفصيلية وقال ان مااختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكره بما أكره عليه هو قول المعتزلة وأما ابن جماعة

مقابله قول مزيف واليه أشار فى المنهاج بقوله بناء على التكليف بالمحال أى فان منعناه فهنا أولى
وان جوزناه فللاشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمسانى وغيره قالوا والفرق ان للتكليف هناك

فنقله أيضاً وقال فى مبحث الغافل فان قلت يرد وجوب المعرفة قلت هو مستثنى بالاجماع فان
قلت لم يستثنه المصنف أجاب الشارح بأنه لضعفه قلت وهو فاسد بل لغير هذا كما ذكرناه
فى غير هذا اه وقد علمت من كلام الولى العراقى ان الحق ان المعرفة لا تستثنى وسيأتى وجهه
فلا وجه لكلام ابن جماعة من أصله وقال فى مبحث المكره معترضاً على مانقله الزركشى عن
المصنف من قوله وهذا تحقيق حسن قلت هذا شىء لادليل عليه وعلى كلام الزركشى فيما نقله
من تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الاكراه داعية الشرع لا بما اذا خالف داعية الاكراه داعية
الشرع بقوله قلت وعندى فى هذا بحث مرجعه الى التعلق بالمطلق أو المقيد فتفطن لذلك اه
وأقول فقد علمت من كلام الزركشى ان المراد بالغافل من هو كالنائم والناسى ومذهب الحنفية
فى ذلك ان العوارض عندهم نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة
ان كان له فيها دخل باكتسابها أو ترك ازالتها والسماوية أكثر تغييرا وأشد تأثيرا وهى احدى عشر
وقد عدوا منها الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء وهذه الامور كلها مضادة للفهم
فيدخل من قام به واحد منها فى مفهوم الغافل فأولها الجنون هو اختلال القوة المميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا تظهر آثارها وتتعطل أفعالها وقال الحنفية فيه ان القياس
يقتضى ان يكون الجنون مسقطا للتكليف بكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء
عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافى أهلية
الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو أهل للثواب هذا اذا اعترض الجنون بعد البلوغ
أما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط الوجوب مطلقا ممتدا أو غير ممتد على قول وعلى قول آخر لا فرق
بين ماعرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا ففى كل من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد
غير مسقط وقالوا ان الامتداد فى الصلاة بان يزيد على يوم وليلة بساعة فى قول وفى قول آخر
ان تصير الصلوات ستا فالشرط فى الامتداد هو التكرار لتتأكد الكثرة فيتحقق الحرج غير
ان فريقا اعتبر نفس الواجب أعنى جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات
التى جن فيها ستا وفريقا اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر وهو الوقت مقام الحكم تيسيرا
على العباد فى سقوط القضاء وفى الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفى الزكاة بان يستغرق الحول
فى قول أو الجنون فى أكثر الحول كاف فى قول آخر وأما ايمان المجنون فلا يصح مطلقا لعدم
تصوره منه لعدم العقل وأما المعاملات فهو يؤاخذ منها بضمان الافعال كما لو أتلف مال انسان
لتحقق الفعل منه حسا مع ان المقصود هو المال وأداؤه يحتمل النيابة بخلاف أقواله فانها

فائدة وهى الابتلاء وهنا لا فائدة له لكن نقل ابن برهان فى الاوسط عن الفقهاء انه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل فى الذمة وعن المتكلمين المنع اذ لا يتصور ذلك عندهم

لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعانى فلا تصح أقاريره ولا عقوده وان أجازها الولى وثانيها الصغر وهو حالة أصلية فى الانسان تمنع العقل أو كماله وقالوا ان الصغير قبل ان يعقل كالمجنون أما بعده فيحدث له ضرب من أهلية الاداء لكن الصغر مع ذلك عذر فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب فى الايمان حتى اذا أداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان وثالثها العته وهو اختلال فى العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فلا يمنع صحة القول والفعل حتى صح اسلامه وتوكيله فى بيع مال الغير والشراء له وفى طلاق امرأته أى الغير واعتاق عبده أى عبد الغير ويمنع ما يوجب الزام شئ يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولى ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولى و يطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقد كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا تجب عليه العقوبات ولا العبادات وفى التقويم انه تجب عليه العبادات احتياطا ورابعها النسيان وهو عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة فى الجملة أعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أى وقت شاء و يسمى هذا ذهولا وسهوا أو يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان فى عرف الحكماء وأما فى عرف الشرع فهو أعم والنسيان عند الحنفية لا ينافى الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا فى حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو أتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وأما فى حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء فى النسيان بتقصيره كأن يأكل فى الصلاة ناسيا حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا يكون عذرا وأما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من النزوع الى الاكل أو لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعى الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر افطارها بالبال أى واجراؤها على اللسان فسلام الناسى فى الصلاة يكون عذرا حتى لا تبطل صلاته وخامسها النوم وهو عجز عن الادراكات أى الاحساسات الظاهرة وعن الحركات الارادية وقالوا انه يوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم والعقل حالة النوم ولا يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطه حالة النوم لعدم اخلال النوم بالذمة وامكان الاداء حقيقة بالانتباه فى الوقت أو خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة

وقد يظن أن الشافعي يرى تكليف الغافل من نصه على تكليف السكران وهو فاسد فإنه إنما
كلف السكران عقوبة له لأنه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه الحد بخلاف

واستدل لبقاء نفس الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام ﴿من نام عن صلاة أونسيها فليصلها
اذا ذكرها ﴾ فإنه لولم تكن الصلاة واجبة لما أمر بالقضاء قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها
حال النوم والا لما كان نائما عن الصلاة وسادسها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة
بسبب مرض يعرض للدماغ أو القلب وهو فوق النوم لان النوم حالة طبيعية تتعطل معها
القوى المذكورة والاغماء نوع من المرض فهو على خلاف النوم ألا ترى ان الانتباه من النوم
يكون سريعا وأما الانتباه من الاغماء فغير ممكن الا بعسر بعد ازالة أسبابه وهو في القياس
لايسقط شيأ من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بان
يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لايعتبر لانه يندر وجوده شهرا أوسنة وبهذا
تعلم ان الغافل بجميع أنواعه مكلف على معنى ثبوت الفعل في الذمة الذي هو نفس الوجوب
بمعنى شغل ذمة العبد بالفعل أو الكف وإن لم يكن مكلفا بالاداء وتفريغ الذمة حال الغفلة بل
انما يكلف بالاداء حقيقة عند زوال الغفلة في الوقت أو خلفا بالقضاء عند الانتباه بعد خروج
الوقت الا في الاحوال التي يكون في تكليفه بالاداء والقضاء حرج على التفصيل السابق
ومذهب الحنفية هذا يوافق ماقدمناه عن الزركشي نقلا عن ابن برهان انه نقل في الاوسط عن
الفقهاء انه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل في الذمة وعن المتكلمين المنع اذ لا يتصور
ذلك عندهم اه فان هذا يفيد ان المانع لتكليف الغافل بمعنى ثبوت الفعل في ذمته هم المتكلمون
لا الفقهاء وهذا مبني على ان الفقهاء جميعا يقولون بالفرق بين نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة
بالفعل و بين وجوب الاداء بمعنى تفريغ الذمة بلا فرق بين العبادات والمعاملات ولكن
المشهور في كتب الاصول كما صرح به صاحب التوضيح وغيره ان علماء الشافعية لا يفرقون
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء و يقولون لاوجوب الا وجوب الاداء في العبادات
لا في المعاملات وعلى ذلك لايكون الغافل مكلفا لانه عاجز عن الاداء وغفلته مضادة لفهمه
الخطاب بالاداء ولما أورد على هذا وجوب القضاء على النائم مثلا بعد اليقظة أجابوا بان
ذلك من قبيل ربط الاحكام باسبابها أي من قبيل خطاب الوضع لا من قبيل خطاب
التكليف قال في المستصفى مسألة تكليف الناسي والغافل عن مايكلف محال اذ من لا يفهم
كيف يقال له افهم اما ثبوت الاحكام بافعاله في النوم والغفلة فلاينكر كلزوم الغرامات وغيرها
وكذلك تكليف السكران الذي لايعقل محال كتكليف الساهي والمجنون والذي يسمع
ولا يفهم بل السكران أسوأ حالا من النائم الذي يمكن تنبيهه ومن المجنون الذي يفهم كثيرا من

الغافل ﴿ الثانية ﴾ يمتنع تكليف الملجأ أيضا والمراد به من لا يجد مندوحة على الفعل مع حضور عقله وذلك كمن يلقى من شاهق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وانما

الكلام واما نفوذ طلاقه ولزوم الغرم فذلك من قبيل ربط الاحكام بالاسباب وذلك مما لا ينكر اه ومقتضى قول القفال وانما طلب منه سجود السهو و وجبت الكفارة على المخطئ لكون الفعل فى نفسه محرما الخ ان المخطئ كالساهى يعد من أفراد الغافل فيمتنع تكليفه على مختار المصنف فنقول الخطأ قد عرفه الحنفية بان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمى لكنه لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وذلك لان تمام قصد الفعل بقصد محله وفى الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا هو مراد من عرف الخطأ بانه فعل يصدر بلاقصد اليه عند مباشرة أمر مقصود سواه قال فى التلويح وتجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ﴿ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا﴾ فانه لو لم تجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لاتجوز لان المؤاخذة هى على الجناية وهى بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد هذا والخطأ يصلح عذرا فى سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و يصلح شبهة فى العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر فى حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل و يوجب الدية والكفارة فى القتل لانه يصلح سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية فى القتل الخطأ ولذلك وجبت على العاقلة فى ثلاث سنين لكنه لا ينفك عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فكان الفعل باصله مباحا و بترك التثبت محظورا فلذلك أوجب الكفارة أيضا و يقع طلاقه عند الحنفية لان دوام العمل بلا سهو وغفلة أمر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه وعند الشافعى لا يقع طلاقه لعدم الاختيار فصار كالنائم و بهذا تعلم ان المخطئ يتعلق بفعله خطاب الوضع و يترتب عليه أصل الوجوب بمعنى شغل الذمة عند الحنفية كما يؤخذ كل مافصلناه مما ذكره صدر الشريعة فى توضيحه والسعد فى تلويحه عند الكلام على العوارض ومثله لغيرهما أيضا وقال فى مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم فهم المكلف الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالناسى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم عندنا أى عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية و به قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضى العضد فى شرح المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب بقدر مايتوقف عليه الامتثال لا التصديق بالخطاب مان يصدق بانه مكلف والالزم الدور ولزم ان لا يكون الكفار مكلفين كذا ذكره التفتازانى فى شرح الشرح والابهرى فى حاشية شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما

هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش وسياق المصنف يقتضى حكاية خلاف فى هذه الحالة وكلام الامدى فى الاحكام يشير اليه بناء على

يصح و يصدق اذا كان مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم والمعلوم على الآخر فى التحقق كذا ذكره الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر وأما لزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكره العلوى فى حاشية شرح الشرح * وحاصله ان كون المراد من الفهم المشروط فى التكليف هو التصديق باطل لوجهين الاول انه يلزم عليه الدور لان كونه مكلفا موقوف على التصديق بكونه مكلفا والتصديق بكونه مكلفا موقوف على كونه مكلفا فيلزم الدور وهذا انما يرد على القائلين بان التكليف انما هو بالشرع ولا ينتهض على رأى القائلين ان التكليف بالعقل كالمعتزلة والثانى انه يلزم عليه عدم تكليف الكفار لان الكفار لا يصدقون بالتكليف ومتى انتفى الشرط انتفى المشروط وقيل اشتراط الفهم للتكليف منقوض بالتكليف بمعرفة الله وتقرير النقض على ماذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله وارد فلا جائز ان يكون واردا بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشئ وهو غافل عنه وأجيب عن هذا النقض فى حاصل تاج الدين الارموى والمنهاج للبيضاوى تبعا له بان وجوب معرفة الله مستثنى من هذا الاشتراط لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا فى أول الواجبات وهو معرفة الله تعالى *

وقال التفتازانى فى شرح الشرح فعلى هذا أى على ارادة تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال من فهم الخطاب لا التصديق به لاحاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن حصوله بدون معرفة الله تعالى وأجاب عنه ابن التلمسانى ثم القرافى بان الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية وهذا الجواب الاخير هو الذى نقلناه عن الولى العراقى كما سبق وأما القول باستثناء المعرفة فهوضعيف لان القواعد العقلية لا يجوز فيها الاستثناء و واقفنا على اشتراط فهم الخطاب للتكليف بعض المجوزين تكليف المحال أيضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هنا نص عليه ابن الحاجب فى المختصر والقاضى العضد فى شرحه و فى البديع واقفنا أكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام فى المحصول والبيضاوى فى المنهاج ان القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا تكليف الغافل لكن الاسنوى فى شرح المنهاج تعقبهما بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعرى هنا قولان نقله ابن التلمسانى وغيره وهذا يوافق

جواز تكليف مالا يطاق عقلا وان امتنع سمعاً الثالثة يمتنع تكليف المكره والمراد به من ينسب اليه الفعل فيقال فعلا مكرها غير مختار وهو من لا يجد مندوحة عن الفعل الا

ماقدمناه عن الزركشي والدليل على اشتراط ماذكر ان التكليف بالفعل هوطلب وقوع الفعل من المكلف امتثالا كما يراه مانعوا التكليف بالمحال أو طلب الوقوع من المكلف ولو ابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيته كما يراه مجوزوا التكليف بالمحال وطلب الوقوع امتثالا أو ابتلاء ممن لاشعور له بالطلب محال لان طلب الوقوع امتثالا أوابتلاء فرع فهم الطلب وتصوره وعلم ذلك المطلوب وتصوره لان طلب شئ من شخص وهو لا يعلم كلا من الطلب والمطلوب ولا يتصوره باطل ضرورة وطلب المحال محال فتكليف من لا فهم له محال وذكر أستاذ الاستاذ فى الشرح أى شرح مسلم الثبوت المسمى بفواتح الرحموت وهذا لا ينتهض من قائلى التكليف بالمحال لانهم لا يسلمون ان طلب المحال محال فلا يمكن ان يستدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف عندهم الابتلاء وهذا منتف ممن لاشعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل ولا يخفى ان المراد من قول الاول طلب المحال محال ان التكليف نفسه محال فالمآل واحد وفى قوله فتأمل اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فى الابتلاء كما يشعر به كلام الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر * وقال الفاضل ميرزاجان أيضا فى تلك الحاشية ان اللازم من الدليل المذكور ان تكليف من لا يفهم بشرط عدم الفهم محال لا فى زمان عدم الفهم اذ الفهم فى زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم فى زمان عدم الفهم تكليفا محالا والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم فى زمان عدم الفهم وكذا فائدة الامتثال أو الابتلاء بشرط عدم الفهم محال لا فى زمان عدم الفهم لان الفهم ليس بمحال فى زمان عدم الفهم فالتكليف المشروط بالفهم وفائدة الامتثال أو الابتلاء المشروطين بالفهم ليسا بمحالين فى زمان عدم الفهم *

و بالجملة ان أريد ان التكليف أو الامتثال أوالابتلاء ممن لاشعور له محال بشرط عدم الشعور فاستحالة التكليف أو الفائدة المذكورة لازمة لكن غرض المستدل استحالة التكليف أو الفائدة فى زمان عدم الفهم وهى ليست بلازمة وان أريد ان التكليف أو الفائدة المذكورة لازمة فى زمان عدم الشعور فهو ممنوع والجواب عن ذلك انه لما ثبت ان العلم بالخطاب والامر والفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء فوجود التكليف بدون هذا العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال والمحال محال فى جميع الاوقات فالتكليف بدون الفهم محال فى وقت عدم الفهم وان كان الفهم ممكنا فى وقت عدمه لان استحالة التكليف لم تتوقف على استحالة الفهم بل على فقدانه قال فى الحاشية يعنى انه انما

بالصبر على ايقاع ما أكره به كمن قال له قادر على ما يتوعد أقتل زيدا والا قتلتك لا يجد مندوحة عن قتله الا بتسليم نفسه للهلاك فهذا اقدامه على قتل زيد ليس كوقوع الذى التى

يرد ذلك لو كان الانعدام لعارض مانع عن تحقق حقيقة التكليف وليس كذلك بل لفقدان ماهو من ذاتياته وضروريات حقيقته وثبوت الذات بدون الذاتيات ممتنع لذاته » ومحصله أنه قد ثبت فيما مر أن الطلب عبارة عن طلب الفعل امتثالا أو ابتلاء والوقوع فى زمان الفعل انما يمكن بعد تصور الامتثال والابتلاء وهو بدون تصور الخطاب غير ممكن فالوقوع بدون فهم الخطاب وتصوره محال فيكون طلبه طلباً للمحال وطلب المحال محال والمحال محال فى جميع الأوقات ومنها زمان عدم الفهم فيكون فيه أيضاً محالا فتختار فى جواب الفاضل مرزاجان أن الوقوع فى زمان عدم الفهم محال فان الفهم من ذاتياته وضروريات حقيقته وانتفاء الذاتيات يوجب انتفاء الذات وبهذا يندفع ماأورد فى التحرير بأن اللازم استحالة الامتثال وذلك لايوجب استحالة التكليف اذ غايته لزوم التكليف بالمستحيل ومحصل مافى التحرير أن المستحيل الامتثال مع عدم الفهم وذلك لايوجب استحالة تكليفه اذ غايته التكليف بالمستحيل وبلا فائدة الابتلاء ويجب التزام ذلك ممن يجوز تعذيب الطائع بل هذا الالتزام أولى لأنه تعذيب المعذور وتعذيبه ليس بأشد من تعذيب الطائع بل الأمر بالعكس اه ووجه الدفع أن الفهم من ذاتيات التكليف فانتفاؤه يوجب انتفاء التكليف ضرورة ان وجود الذات مع انتفاء ذاتياته محال ويندفع أيضاً مافى شرح الشرح أن فى قيام الدليل على من جوز التكليف بالمحال نظر فتأمل انتهت عبارة الحاشية ووجه النظر أن للمعترض أن يقول ان التكليف بدون الشعور مستلزم لتكليف المحال وهو جائز على هذا التقدير ووجه الدفع أنه لايمكن القول بوجود الذات مع انتفاء ذاتيه وفيه أن اندفاع الامرين انما يتم لو كان الفهم من ذاتيات التكليف مع أن التكليف عبارة عن طلب ايقاع مافيه كلفة وليس الفهم داخلا فيه فتأمل كذا قاله المولوى بن عبد الحق وأقول سيأتى ينقل عن صاحب الحاشية ان الكلام فى تعلق التكليف تنجيزاً أى تعلق التكليف بايقاع المأمور به فى الحال لاتعليقاً أى بايقاعه فى الاستقبال كما فى المعدوم والصبى وان التكليف التنجيزى لابد فيه من كون المخاطب موجوداً ولا بد فيه من الفهم بالفعل وان استعداد الفهم لايكفى فى تعلق التكليف التنجيزى وعلى ذلك يكون التكليف الذى فيه الكلام هو طلب ايقاع مافيه كلفة فى حال الطلب ولا شك ان ايقاع الفعل فى حال عدم الشعور به ممن لاشعور له به محال فطلب ايقاعه فى هذه الحال طلب محال فيكون محالا فنفس الطلب هو المحال لاستحالة فائدته من الامتثال والابتلاء وقت عدم الشعور فهو فى الحقيقة توجيه الخطاب لمن لاشعور له به بأن يفعل حال عدم الشعور به فهو عبث فنفس التكليف

من شاهق وان اشتركا فى عدم التكليف لكن تكليف هذا المكره أقرب من تكليف الملجا كما ان تكليف الملجأ أقرب من تكليف الغافل الذى لا يدرى فاذن المراتب ثلاثة كما

محال وهم انما جوزوا التكليف بالمحال لا التكليف المحال والمراد بكون الفهم من ذاتيات التكليف أنه شرط فى تحقق ذاته فاندفع ماتقدم من ان اندفاع الأمرين انما يتم لو كان الفهم من ذاتيات التكليف الخ فان كلا من الذاتى أو الشرط الذى يتوقف عليه تحقق الذات تنتفى الذات بانتفائه واستدل فى مختصر ابن الحاجب وتحرير ابن الهمام وغيرهما بدليل على ان الفهم شرط التكليف بأنه لو صح تكليف من لايفهم لصح تكليف البهائم من الخيل والبغال والحمير وغيرها اه قال فى مسلم الثبوت أنه مزيف أى لانه لامانع من تكليفها يمكن أن يتصور فيها الاعدم الفهم وعدم الفهم لايمنع عن التكليف عند من لايشترط الفهم للتكليف * قال فى شرح الشرح ان عدم وجود مانع يتصور فى البهائم غير عدم الفهم معلوم بالضرورة فلا يرد المنع بأنه لم لايجوز أن يكون عدم تكليف البهائم لانتفاء شرط آخر وقال فى حاشية ميرزاجان فى تزييف هذا الاستدلال يمكن أن يقال هذا الاستدلال ممنوع بل لعل المانع من تكليف البهائم عدم أصل الفهم وعدم استعدادها لافهم المكلف به ولا نزاع فى اشتراط أصل الفهم واستعداده ولا يوجد أصل الفهم واستعداده فى البهائم بخلاف ذوى العقول فقياس البهائم على ذوى العقول قياس مع الفارق أقول لا يصح أنه لانزاع فى اشتراط أصل الفهم بل فيه أيضاً نزاع فان المنازعين فى اشتراط الفهم للتكليف هم المجوزون للتكليف بالمحال لاغيرهم وتكليف من لااستعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال فهم لايمنعون من تجويز تكليف من لااستعداد له * قال استاذ الاستاذ فى الشرح هذا غير واف فان هذا القدر لايكفى فى ثبوت النزاع بل لابد من النقل فان ظفر به فلا دخل لكونهم مجوزين والا فلا وجه له وأجيب عن تزييف ميرزاجان المذكور بأن عدم الفهم بالفعل مانع بالذات للتكليف والامتثال والابتلاء وعدم استعداد الفهم مانع بواسطة والغافل والبهائم سيان فى المانع بالذات فصحة التكليف فى الأول دون الثانى ترجيح بلا مرجح وفيه أن عدم الفهم بالفعل مانع للتكليف والامتثال والابتلاء بالفعل دون صحتها بل المانع لصحتها عدم استعداد الفهم وكلام المستدل فى صحتها * وأما ماقاله أستاذ الأستاذ فى الشرح فحاصله أنه لابد فى ثبوت النزاع من النقل فان وجد النقل فهو كاف ولا حاجة الى قوله هم المجوزون وان لم يوجد النقل فيقال لم يثبت تجويزهم تكليف كل محال بل انما يجوزون التكليف بالمحال فى الجملة فيجوز أن يكون التكليف مع عدم الاستعداد من المحال الذى لايجوزون التكليف به قال فى الحاشية على أن الكلام فى تعلق التكليف تنجيزاً أى تعلق التكليف بايقاع المأمور به فى الحال لاتعليقاً اى بايقاعه فى الاستقبال كما فى المعدوم والصبى فان الأول ليس بموجود ولا بد فى التكليف

رتبها المصنف فابعدها تكليف الغافل فانه لايدرى ويتلوها تكليف الملجأ فانه يدرى ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويتلوها المكره فانه يدرى وله مندوحة عن الفعل لكن بطريق تارة

التنجيزى من كون المخاطب موجوداً والثانى ليس من أهل الفهم ولا بد فيه من الفهم واستعداد الفهم مع عدم الفهم لاينفع فى الخطاب التنجيزى فعدم الفهم وعدم استعداد الفهم سيان فى عدم تعلق التكليف التنجيزى اه فالحق فى تزييف هذا الاستدلال على رأى المجوزين للتكليف بالمحال منع بطلان التالى وهو قوله لصح تكليف البهائم بأنا لانسلم عدم صحة تكاليف البهائم فان تكليف البهيمة بشيء ليس أبعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين فاذا جوزوا هذا فلا يبعد عنهم أن يجوزوا ذلك لكن قال أستاذ الاستاذ فى الشرح وأما على ماهو الحق فى الواقع فلا مساغ للمنع فان بطلان التالى ضرورى ومجمع عليه على مانقلوا أنه لانزاع فيه قال التقي السبكى فى شرح المنهاج الحق الذى يرتضيه مذهبنا أن من لايفهم ان كان لاقابلية له كالبهائم فامتناع تكاليفه مجمع عليه سواء فيه خطاب التكليف أو خطاب الوضع نعم قد يكلف صاحبها فى أبواب بخطاب الوضع بما تفعله على مافصل فى الفقه وان كان له قابلية الفهم فاما أن يكون معذوراً فى عدم فهمه كالطفل والنائم ومن أكره على شرب ماأسكره فلا تكليف الا بالوضع واما أن يكون غير معذور فيكلف تغليظاً عليه كذا فى التقرير شرح التحرير * وقيل عليه أيضاً أى على الاستدلال المذكور ان عدم استعداد البهائم للفهم وعدم قابليتها له مع تماثل الجواهر كلها التى يتركب منها الحيوان انساناً كان أو غيره فان أجسامها كلها مركبة من جواهر فردة لاغير وأرواحها أيضاً أجسام مؤلفة منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجردات عندهم محل تأمل لانه لاقصور من جهة القابل كما عرفت وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل مايصح على واحد يصح على الآخر فلما تحقق الاستعداد فى الانسان تحقق أيضاً فى البهائم بل وغيرها وأيضاً كل شيء يخلقه الله تعالى اختياراً لاايجاباً والله تعالى قادر على كل ممكن وهو على كل شيء قدير فهو قادر على أن يجعل البهيمة فاهمة ففى البهيمة استعداد وقابلية للفهم وما المانع من ان يكون معنى كونها بهائم ان أمرها قد انبهم علينا لا ان الأمر قد انبهم عليها حتى لاتكون فاهمة ولا مستعدة للفهم * وحاصل هذا منع بطلان التالى بوجهين الأول ان الانسان والبهيمة وغيرهما من الجواهر متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة بحسب الحقيقة والمتماثلات متحدة فى الحكم فما يثبت لأحدها يثبت للآخر بالنظر الى نفس الحقيقة المشتركة فاذا ثبت الفهم للانسان يمكن ثبوته للبهيمة أيضاً بالنظر الى اتحاد الطبيعة فاستعداد الفهم فيها أيضاً متحقق وهذا القدر يكفى لصحة التكليف والثانى ان جميع الأشياء مخلوقة له تعالى وهو قادر على ان يخلق الفهم فى جميع المخلوقات واذا تحقق التماثل فكلها مستعدة للفهم بالنظر الى

لم يكلفه الشرع الصبر عليها كما فى الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة قيل انه كلفه كما فى الاكراه على القتل فيعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه والمختار عند المصنف

الخالق المختار وأجيب بأنه يمكن أن يقال المنفى هو الاستعداد والقابلية حسب العادة لا الاستعداد والقابلية بحسب الامكان الذاتى الغير العادى فيجوز ان يكون المانع من التكليف فى البهيمة عدم استعدادها وقابليتها للفهم على حسب العادة لا عقلا ومحصله ان الامكان قد يطلق ويراد به الامكان الذاتى وقد يطلق ويراد به الامكان الاستعدادى الذى هو عبارة عن تقد الشىء فى زمان بحيث يوجد له فى زمان آخر وهو قد يكون عادياً أى غالباً فى الوقوع كقبول الفهم للانسان وقد يكون غير عادى كالنطق فى الحيوانات والجمادات فيجوز أن يكون المانع من التكليف فى البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة وفيه ان تحقق الاستعداد العادى فى الانسان مع القول بتماثل الجواهر يصح تحققه فى طبيعة الجوهر فيصح تحققه فى البهيمة أيضاً بالنظر الى الطبيعة المشتركة قال بعض الأكابر ويمكن أن يمنع الامكان الذاتى أيضاً وقوله ان الجواهر متماثلة قلنا مسلم لكن غاية مالزم هو الامكان بالنظر الى الطبيعة المشتركة وأما بالنظر الى الشخص فهو فى حيز المنع ورب شىء يمكن بالنظر الى الطبيعة المشتركة ولا يمكن بالنظر الى الشخص كالكلية والجزئية * وما قال بعض الشراح لمتن المسلم ان الواقع على الانسان وعلى الطبيعة الجوهرية هو الفهم الانسانى دون البهيمى فان الفهم الانسانى والفهم البهيمى متغايران فيجوز جواز أحد المتغايرين على الطبيعة دون الآخر ففيه أنه اذا صح الفهم على الطبيعة الجوهرية صح على سائر أفرادها وهو يكفى فى المطلوب أعنى استعداد الفهم فى الجواهر وأيضاً ان كفى فى التكليف استعداد الفهم مطلقاً فالجواهر كلها مستعدة للفهم ولا يخفى أن الجواهر وان تماثلت فى الحقيقة الجوهرية لتركبها من الجواهر الفردة ولكن لا يمكن ان تتحد فى الحقائق النوعية فلنا أن نقول ان الذى يكفى فى التكليف هو استعداد الفهم الانسانى وهو واقع على الطبيعة الانسانية النوعية فقط دون غيرها من الطبائع الجوهرية كما يرشد الى ذلك قوله تعالى (انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض الآية) فان الأمانة هى التكليف على ماقال كثير من المفسرين ومعنى عرضها على السموات والأرض والجبال وابائها أن يحملنها عدم قابليتها واستعدادها للتكليف لعدم قابلية العلم والفهم ومعنى أن الانسان حملها أنه قابل لها بمقتضى طبيعته وحقيقته الانسانية ولذلك كان من خواص الانسان ولوازمه الذاتية أنه قابل للعلم فلولا أن قبول العلم والاستعداد للفهم لا يوجد لحقيقة أخرى ما كانت قابلية العلم والفهم من لوازم وخصائص النوع الأنسانى وبذلك حصل الفرق بين الانسان وغيره وتم استدلال ابن الحاجب فى مختصره وابن الهمام فى تحريره بالدليل المذكور واندفع تزييف صاحب المسلم

انه كلف أنه لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له لاستوائهما فى نظر الشارع فلما آثروا قدم لمجرد حظ نفسه وجب عليه القصاص فى الاصح وأثم بلا خلاف وهـذا معنى قوله ولو على

فتدبر والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم فى التكليف استدلوا على مذهبهم أولا بأنه لو كان فهم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم وقـد وقع تكليف من لا يفهم لان السكران قد كلف حيث اعتبر طلاقه وقتله واتلافه فى حالة السكر فلو طلق فى حالة السكر وقع ولو قتل فى حال السكر نفساً عمداً قتل قصاصاً أو خطأ وجبت الدية ولو اتلف مال الغير وجب عليـه الضمان كما نص عليه الآمدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وابن الهمام فى التحرير وكذا ايلاؤه فلو آلى من امرأته وهو سكران كان مولياً مع ان السكران فرد من أفراد من لا يفهم قلنا فى جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله واتلافه وايلائه ليس من قبيل التكليف بل هو من قبيل ربط الأحكام والمسببات بأسبابها فمتى وجد السبب وجـد المسبب كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان فى ماله على وليه وهو غـير مكلف به قطعاً وكما ربط وجوب الصوم بشهود الشهر وان لم يكن مكلفاً بالأداء كادراك الحائض شهر رمضان فاذا صدر من السكران طلاق أو غيره من التصرفات وقع ولزم ذلك شرعا وضعاً من غـير أن يكون مكلفاً به فى حال السكر ويرد على هـذا الجواب أولا ان المسببات الشرعية لا توجد بالأسباب الشرعية الا باعتبار الشارع والزامـه لأنه لا تأثير لنفس الأسباب فاذا اعتبر الشارع أفعال السكران أسباباً وألزمه موجباتها فهذا الاعتبار هو التكليف حتما او ترجيحاً وثانياً ان هذا الجواب يشكل بصحة اسلام الكافر السكران وقد كان الاسلام واجباً عليه والاسلام فى حال السكر أداء للواجب فى تلك الحال والأداء فرع التكليف به والحاصل ان الكافر اذا أسلم وهو سكران صح اسلامه وقد كان الايمان واجباً عليه فالاسلام أداء الواجب وهو فرع التكليف فى وقت الأداء فلزم التكليف مع عـدم الفهم وهو تكليف الغافل وهو المطلوب وأورد عليه بأن حال السكران يجوز أن يكون كحال الصبى فانه مع كونه غـير مكلف بالايمان لو أتى به يصح ولا يجب تجديده بعـد البلوغ فالسكران أيضاً يجوز أن يكون غير مكلف بالايمان ومع هذا لو أتى به لا يجب تجديده بعد زوال السكر على ان السكران الذى وقع النزاع فيه انما هو مسلوب العقل الذى لا يتصور خطاباً ولا نسلم أنه يصح اسلامه فان العقد القلبى الذى هو الايمان لا يتصور منه الا أن يقال المراد صحة الاسلام قضاء فمن آمن فى تلك الحال يجرى عليـه القاضى أحكام المسلمين لـكن جعـل حال السكران كحال الصبى مشكل لان الغرض ان السكران كان قبل السكر بالغاً عاقلا فهو مكلف بالايمان ولم يقل أحـد ان السكر يرفع التكليف فصحة اسـلامه أداء للواجب قطعاً بخـلاف الصبى ويشكل أيضا

القتل وأما قوله وإثم القاتل فهو جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا كان المكره غير مكلف فما بال المكره على القتل يأثم واجاب بأنه لا يأثم من حيث أنه مكره وانه قتل بل من حيث

بان الشافعى نص فى الأم على ان السكران مخاطب ومكلف كذا نقله عنه الرويانى فى البحر فى كتاب الصلاة والحق فى الجواب ان السكران من محرم مكلف زجراً له عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازانى فى التلويح وذكر التقى السبكى فى شرح المنهاج ان العاصى بسكره يكلف تغليظاً عليه وقد نص الشافعى على هذا اه* واعلم ان السكر حرام اجماعاً الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحاً كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الأدوية والأغذية المتخذة من غير العنب وقد يكون محظوراً وحراماً كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها أو من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى غلا واشتد فالقسم الأول من السكر كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق والقسم الثانى من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة فى التنقيح والتفتازانى فى التلويح وقد قدمنا ان التقي السبكى ذكر فى شرح المنهاج ان العاصى بسكره يكلف تغليظاً عليه وقد نص الشافعى على هذا فتصح عباراته وما يتكلم به من طلاق وعتاق وغيرها من البيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاقتراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرهاً أو طائعاً فلزمه الأحكام المترتبة على هذه العبارات والصحيح الذى عليه الفتوى ان كل ما أسكر كثيره فقليله حرام وان السكر من كل الاشربة المتخذة من أى صنف من الاصناف حرام فمتى كان عاصياً بسكره يكلف تغليظاً عليه وهو مذهب الامام محمد بن الحسن والأئمة الثلاثة فما قاله التقي السبكى هو المفتى به عندنا أيضاً خلافاً لما تقدم عن صدر الشريعة والتلويح قال الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر ويمكن أن يجاب أيضاً بأنه تكليف لمن ليس له السكر بأن يقال له حرم عليك السكر فان شربت فيعتبر طلاقك وقتالك واتلافك فان أردت أن تنجو من هذه فاياك والاسكار فتأمل اه ولذلك قيل ان المباح كما يكون على نوعين الأول مباح الأصل كالصيد والثانى بمعنى مايعامل به معاملة المباح وان كان حرام الاصل كاجراء كلمة الكفر عند الاكراه كذلك الحرام يكون على نوعين حرام الأصل كالزوجة المطلقة طلاقاً بائناً من البالغ الصاحى وبمعنى مايعامل به معاملة الحرام وان كان مباحاً بالنظر الى الأصل كالزوجة المطلقة بائناً من السكران الذى كلامنا فيه فانه بالنظر الى كونه من الغافلين الذين لا يفهمون الخطاب لا يعتبر طلاقه ولكن نظراً الى زجر الصاحى حتى لا يقع فى السكر سواء كان هو السكران فى حالة أخرى أو غيره تعتبر تلك التصرفات وما قيل ان التكليف الزجرى نوع من التكليف والنزاع انما وقع فى مطلق التكليف فاذا صح نوع من التكليف مع عدم

انه آثر نفسه على غيره فهو ذو وجهين جهة الاكراه ولا اثم فيها وجهة الايثار ولا اكراه فيها وهذا لانك اذا قلت اقتل زيدا والا قتلتك فمعناه التخيير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد

الفهم ثبت مطلوب الخصم وهو تكليف الغافل يقال فى رده التكليفات الزجرية على السكران تكليفات تعليقية وليست تنجيزية وليس النزاع فى الاول بل فى الثانى فالسكران الذى كلامنا فيه وهو من لا يميز بين الارض والسماء اذا وقع الطلاق منه فى تلك الحال وكان الطلاق بائناً يجب عليه بعد زوال سكره الكف عن قربان زوجته وكذا فى حال سكره وتكليفه بذلك كان وهو صاح غير غافل فمعنى تكليفه التعليقي ان الشارع خاطبه وهو صاح بالغ عاقل زجراً له عن السكر بأنه اذا سكر عاصياً بسكره كانت جميع تصرفاته حال سكره معتبرة وملزماً بها فى اعتبار الشارع فخطاب التكليف لم يتوجه للسكران حال سكره وانما توجه اليه حال صحوه زجراً له عن السكر كما يستفاد مما سبق عن الفاضل ميرزاجان وبهذا يندفع أيضاً الايراد المتقدم بأن المسببات الشرعية لا توجد بأسبابها الا باعتبار الشارع والزامه الخ ووجه الدفع ان ماقاله المعترض مسلم لكن انما يرد لو كان اعتبار الشارع لافعال السكران والزامه حصل حال سكره ونحن نقول ان الشارع اعتبر أفعال السكران والزامه موجباتها حال صحوه بأنه ان سكر وفعل تلك التصرفات كانت معتبرة وملزماً بموجباتها فان أراد ان يأمن من ذلك فاياه والسكر هذا وقد استثنوا من الاحكام التى تلزم السكران ردته وذلك لعدم القصد والالتزام من السكران فكان الكفر لازماً لكلام السكران ولم يكن السكران ملتزماً للكفر ومن ثمة تراهم يقولون ان التزام الكفر كفر لا لزومه ترجيحاً لجانب الاسلام واستدل المجوزون لتكليف الغافل أيضاً بقوله تعالى ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى الآية ﴾ فقد كلف السكران حال سكره بترك الصلاة وهو حال عدم الفهم فثبت تكليف الغافل وأجاب عن ذلك صاحب المسلم بأن هذا القول لا يدل على التكليف حال عدم فهم الخطاب بل فيه دليل على ان السكر لا ينافى فهم الخطاب فى الجملة لان المخاطبين بهذا القول هم كانوا مباشرين للصلاة حالة السكر ومباشرتهم للصلاة فى هذه الحال تدل على انهم يفهمون الخطاب فى الجملة غاية الأمر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضى ذلك حد السكر بأنه اختلاط الكلام والهذيان ولم يعرفوه بالهذيان الصرف فان هذا يدل على أنه فى هذه الحال شاعر البتة فلا يكون تكليف السكران تكليف الغافل ولما كان لقائل أن يقول ان أبا حنيفة رضى الله عنه اعتبر فى حد السكر عدم التميز بين الأرض والسماء و بين الرجل والمرأة وهو حال عدم الفهم البتة فيلزم تكليف الغافل دفعه صاحب المسلم أيضاً فقال واعتبار أبى حنيفة عدم التميز أى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء فى الحد أى فى حد السكر الموجب للحد أى العقوبة المترتبة على الشرب احتياط

أثم لانه اختار وهذا كما يقال فى خصال الكفارة محل التخيير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا تخيير فيه فكذا هنا أصل القتل لاعقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار

فانه لو ميز كان فى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد لان مبناه على الدرء أى ان أبا حنيفة رضى الله عنه انما اعتبر فى تعريف السكر عدم التمييز وزوال العقل فى وجوب الحد فقط أما فى وجوب غيره من الاحكام فالمعتبر أيضاً عنده فى حد السكر اختلاط الكلام ولما كان لقائل أن يقول أيضاً اذا كان فى الاية دليل على أن السكر لا ينافى الفهم فما معنى قوله تعالى ﴿ حتى تعلموا ما تقولون ﴾ فى آخر هذه الآية فان هذا القول يدل على أن السكارى الذين خوطبوا بترك الصلاة حالة السكر غير عالمين ما يقولون أجاب أيضا بقوله ومعنى حتى تعلموا ما تقولون حتى تتيقنوا ما تقولون وليس معناه حتى تفهموا ما تقولون وتتصوروه حتى يقال انه يدل على أن السكارى الذين خوطبوا بترك الصلاة حالة السكر غير فاهمين مايقولون فالمراد من العلم فى الآية اليقين لا مطلق العلم سواء كان تصوريا أو تصديقياً ظنيا أو جهليا أو يقينيا فان قيل حمل الاية على أن المراد السكارى مختلطي الكلام وأن المراد من العلم اليقين تأويل لها وحمل لها على خلاف الظاهر قلنا ليس ذلك بتأويل لان اطلاق العلم على اليقين شائع فى اللغة وكذا اطلاق السكارى على مختلطى الكلام فلم يكن شئ من ذلك تأويلا والقوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما التزموا التأويل فى الآية فقالوا ان قوله تعالى ﴿ ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى الآية ﴾ نهي عن شرب المسكر لا عن الصلاة حال السكر لان النهي اذا ورد على شئ هو واجب شرعا وقد قيد بامر غير واجب انصرف النهي الى غير الواجب كما أن النهي اذا ورد على ما هو واجب بغير الوجوب الشرعى وقد قيد انصرف النهي الى القيد كما فى قوله تعالى ﴿ ولا تموتن الا وأنتم مسلمون ﴾ كذا ذكره الابهرى فى حاشية شرح المختصر فالنهي فى الآية لا يكون نهياً للسكران عن الصلاة لكونها واجبة بل هو نهي للصاحى عن شرب المسكر حتى لا يصلى وهو سكران فمعنى الآية لا تشرب مسكراً فتقرب الصلاة سكران فالنهي انما هو للصاحى عن تناول المسكر حتى لا تقع صلاته فى حال السكر وأما بطلان الصلاة فى حال السكر فمن خطاب الوضع لا من خطاب التكليف وانها مطلوبة الترك حال السكر وبذلك اندفع ما فى التقرير شرح التحرير لابن أمير حاج من أن هذا التأويل لا يفيد لانه وان كان توجه الخطاب ابتداء فى حال صحوه ولكن المطلوب الترك فى حال سكره فكان فى حال سكره مطلوبا منه الترك وهو كونه مخاطبا حال سكره اه وما التزمه أولئك القوم مبنى على ما ذهب اليه أهل العربية من أن النفى اذا ورد على المقيد بقيد يرجع الى القيد ولا شك أن الحال قيد لذى الحال وهو فى الآية فاعل الصلاة من حيث هو الفاعل لها فكان منهياً عن الصلاة من حيث كونه

وهو ايثار نفسه على غيره قال وهذا تحقيق حسن وبه يعلم انه لا استثناء لصورة القتل من قولنا المكره غير مكلف وقول الفقهاء الاكراه يسقط أثر التصرف الا فى صور انما ذكروه لضبط

فاعلا لها حال السكر وعن السكر من هذه الحيثية أيضاً لا مطلقا فلا يرد ما قيل أن ما التزمه أولئك القوم لا يساعده شأن نزول الآية فان الخمر بعد نزول الآية بقي مباحا كما هو مفصل فى التفاسير ووجه عدم الورود أن الحال وهو قوله وأنتم سكارى قيد لفاعل الصلاة من حيث هو الفاعل لها فرجع النهي الى السكر حال الصلاة سواء كانت أداء أو قضاء فما بقى السكر مباحا الا فى غير حال الصلاة اذا تقرر هذا الذى قدمناه علمت أن الغافل مخاطب لخطاب الوضع كما هو صريح ما قدمناه عن صدر الشريعة فى توضيحه والتفتازانى فى تلويحه فى مبحث العوارض وما قدمناه عن السبكى حيث قال الحق الذى يرتضيه مذهبنا أن من لا يفهم ان كان لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه سواء فيه خطاب التكليف أو خطاب الوضع ثم قال وان كان له قابلية الفهم فاما أن يكون معذوراً فى عدم فهمه كالطفل والنائم ومن أكره على شرب ما أسكره فلا تكليف الا بالوضع الى آخر ما سبق وان كلام جمع الجوامع انما هو فى خطاب التكليف وعلمت أيضاً أن المراد التكليف التنجيزى بحيث يتوجه اليه الخطاب حال الغفلة وعدم الفهم بان يوقع الفعل فى هذه الحال أيضا وان امتناع تكليف الغافل على وجه ما ذكر متفق عليه بين الحنفية والمالكية والشافعية والمعتزلة الا شرذمة قليلة من مجوزى التكليف بالمحال وقد علمت أن قول هذه الشرذمة خلاف الصواب لاستحالة وقوع التكليف نفسه على وجه ما ذكر حال الغفلة وعدم الفهم بقي أن الغافل هل يكلف بمعنى أن ذمته فى حال الغفلة وعدم الفهم يمكن أن تكون مشغولة بالفعل بناء على تعلق خطاب الوضع به أم لا هذه مسألة خلافية بين الحنفية والشافعية وذلك انهم بعد أن اتفقوا على أن حكم خطاب التكليف المتعلق بفعل المكلف انما هو وجوب الاداء وان الطلب انما يتعلق بوجوب الاداء وان النائم والمغمى عليه يجب عليهما القضاء وان خطاب الوضع يتعلق بهما اختلفوا فى أن ذلك يوجب شغل الذمة بالفعل وهو ما يسمى بأصل الوجوب وبناء على ذلك يجب القضاء ويصح الاداء عن الواجب أم ان وجوب القضاء وصحة أداء الواجب مبنيان على تعلق خطاب الوضع وهذه المسألة مبنية على مسألة انفصال الوجوب بمعنى شغل الذمة بشئ من الفعل أو المال عن وجوب الاداء وهو لزوم تفريغ ذمة المكلف عن ما اشتغلت به ذمته وعدم الانفصال وحاصل ذلك أن الشافعية قالوا لا ينفصل الوجوب بمعنى اشتغال الذمة عن وجوب الاداء بمعنى لزوم تفريغ ذمة المكلف فى الواجب البدنى فانهم يقولون لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم تحقق وجوب الاداء ومع ذلك فالحنفية مصرحون بان لا طلب للفعل فى أصل الوجوب

تلك الصور لا لانه يستثنى من حقيقته شيء ﴿ تنبيهان ﴾ الاول ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكره خلاف ما عليه الاصحاب وقد رجع عنه آخرا ووافق الاشعرية

بمعنى شغل ذمة المكلف بالواجب بل هم قائلون أن أصل الوجوب هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمة المكلف جبراً فعلا أو كفاً بناء على خطاب الوضع ❊ ولما أوردوا على الحنفية انهم صرحوا بأن المصلى اذا صلى فى أول الوقت والمزكى اذا أدى الزكاة قبل حولان الحول بعد ملك النصاب تسقط الصلاة والزكاة الواجبان مع أن ها هنا قد وجد أصل الوجوب وقد قالوا لا طلب للفعل فى أصل الوجوب فيلزم أن يقع الفعل مسقطا للواجب بلا طلب له وظاهر أن الفعل اذا وقع من المكلف بلا طلب من الشارع لا يسقط الواجب فان الواجب انما يكون واجبا بالطلب ضرورة أن الطلب داخل فى حقيقته لانه اقتضاء الفعل أو الكف حتما فالاقتضاء هو الطلب واذا كان الطلب داخلا فى حقيقة الواجب فلا يصح القول بإن اتيان الفعل الواجب بدون الطلب مسقط له وقصد الامتثال انما يكون بالعلم بالواجب ولا علم بالواجب الا بعد ثبوت الخطاب فاذا انتفى الخطاب فلا وجوب فلا علم به وعلى تقدير عدم العلم لا معنى لتحقق الامتثال وسقوط الواجب متفرع على الاتيان بالواجب بقصد الامتثال أجاب الحنفية بانهم لا يسلمون أن الواجب بأصل الوجوب انما يكون واجبا بالطلب بل انما يكون واجباً بالسبب والشيء قد يثبت فى الذمة ويجب بمعنى ان الذمة تعتبر مشغولة به لوجود سبب ذلك الشغل ولا يطلب أصلا كالدين المؤجل والثوب الذى أطاره الهواء الى دار انسان لايعرف مالكه فكل من الدين المؤجل والثوب المطار ثابت فى ذمة المديون وصاحب الدار ولا يجب الأداء الا بالطلب وكل من وجوب الأداء والطلب غير موجود الآن مع ان ذمة المديون مشغولة بالدين المؤجل وذمة صاحب الدار مشغولة بالثوب فقد وجد أصل الوجوب فى هاتين الصورتين مع كون كل من الطلب ووجوب الأداء منتفياً فتحقق أصل الوجوب بدون أن يتحقق الطلب ووجوب الأداء وأما قول المعترض وقصد الامتثال انما يكون بالعلم الخ فأجابوا عنه بأن الامتثال انما يتوقف على العلم بثبوت الوجوب وتحققه لا على العلم بثبوت طلب الفعل فقول المعترض قصد الامتثال لا يكون الا بالعلم بالواجب مسلم وأما قوله ولا علم بالواجب الا بعد ثبوت الخطاب الخ فغير مسلم فلا يقتضى سقوط الواجب بالاتيان به امتثالا سبق طلبه ❊ قال صاحب المسلم فى الحاشية والقول بأن الطلب فى المؤجل موسع الى حلول الأجل وكذا فى الثوب المطار الى معرفة المالك لا يضر لانه مثال وعدم صحة المثال لا يضر وجود الممثل لجواز ان يكون موجودا فى مثال آخر والظاهر أنه لو قيل لا طلب فى الدين المؤجل قبل حلول الأجل يصح فتدبر اه يعنى لو قيل أنه لاطلب فى الدين المؤجل قبل حلول الأجل مع ثبوته فى الذمة لطابق المثال

على جواز تكليفه وان كان غير واقع قال ابن برهان فى الاوسط المكره عندنا مخاطب بالفعل الذى أكره عليه ونقل عن الحنفية انه غير مكلف قال وانعقد الاجماع على كونه مخاطبا بما عدا

المثل وفى الواقع لا طلب فى الدين المؤجل قبل حلول الأجل أصلا لأنه لو كان هناك فيه طلب لساغ للدائن أن يطلب دينه قبل حلول الأجل بلا رضاء المديون فيكون نظير ماقيل فى الوجوب الموسع بعد دخول وقت الصلاة مثلا وليس الأمر كذلك فكان هذا المثال مطابقا للممثل وكذا الثوب المطار فانه لا يعقل ثبوت الطلب مع جهل المالك فكان مطابقاً أيضاً وفقه المقام فى اثبات انفصال أصل الوجوب عن وجوب الأداء عند الحنفية انهم قالوا أن الخطاب قسمان الاول خطاب وضع للسببية للوجوب مثلا أى ان خطابا من الشارع جاء لبيان أن هذا سبب لذاك مثلا والثانى خطاب تكليف باقتضاء الفعل أو الكف أو التخيير فاقتضاء الفعل طلب ايقاعه ولا ريب فى تغاير الخطابين فيكون مقتضى أحدهما مغايراً لمقتضى الآخر فيجب ان يكون الثابت بأحدهما مغايراً للثابت بالآخر والا لزم اتحاد الخطابين وبناء على ذلك قالت الحنفية ان ثبوت الفعل فى الذمة حقا مؤكداً من الخطاب الاول فثبوت الفعل فى ذمة المكلف من خطاب الوضع هو أصل الوجوب والطلب بايقاعه فى العين لتفريغ الذمة من الخطاب الثانى وهو وجوب الأداء فعلم ان أصل الوجوب شىء ووجوب الاداء شىء آخر وان لا طلب فى الأول بل فى الثانى والا لزم قلب الوضع هذا ماقالت الحنفية وأما الشافعية فقالوا غاية مالزم من هذا الدليل ان خطاب الوضع مغاير للخطاب التكليفى وان مفهوم أصل الوجوب يغاير مفهوم وجوب الأداء ولا نسلم ان خطاب الوضع يقتضى ثبوت شىء فى الذمة بل مقتضاه كون الشىء سبباً لشىء آخر وقد يكون متعلقه غير فعل كالزوال وكونه سبباً وعلى فرض أنه يقتضى أصل الوجوب فتغاير الوجوبين مفهوماً لا يقتضى تغايرهما بمعنى انفصال أحدهما عن الآخر فان الاقتضاء الحكمى قد يوجد فى الخطاب الوضعى ويكون أعم من أن يكون عاجلا أو آجلا وفى التكليفى انما وجد الأول فقط فالمطلوب فى الوضعى أعم مما فى التكليفى فلا يتحقق وجوب الأداء منفصلا عن أصل الوجوب نعم قد يوجد أصل الوجوب لانه أعم بدون وجوب الأداء اذا كان المطلوب الفعل آجلا وذلك فى المالى فقط ومن هذا كله تعلم ان خطاب الوضع منعقد فى حق الغافل كالنائم اتفاقاً وان القضاء واجب بعد زوال الغفلة ان لم يوجد مايسقطه اتفاقاً والخلاف فيما اقتضاه تعلق خطاب الوضع ووجوب القضاء هل اقتضى شغل ذمة الغافل بالواجب بدون طلب وانبنى على ذلك وجوب القضاء بعد زوال المانع وعدم الحرج بذلك قالت الحنفية أو ان خطاب الوضع لم يقتض الا كون الشىء سببا لشىء آخر مثلا بذلك قالت الشافعية كما انه لا خلاف بينهم فى أن الغافل

ما أكره عليه من الافعال ونقل عن المعتزلة ان المكره غير مخاطب وهذا خطأ فى النقل عنهم بل عندهم انه مخاطب الا أن العلماء رأوا فى كتبهم ان الملجأ ليس بمخاطب فظنوا ان الملجأ

لا يتعلق به خطاب التكليف ولا يتوجه اليه الطلب أصلا فى حال غفلته وان ذلك محال حتى عند القائلين بجواز التكليف بالمحال لما بيناه من قبل وأما المخطئ فقد جعله الشافعية فى أقواله كالنائم فلم يوقعوا طلاقه ونحوه ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص ولكن تجب الدية والكفارة اتفاقاً كما يؤاخذ بضمان المتلفات من الأموال خطأ وأما الملجأ وهو كما تقدم عن الزركشى من لا يجد مندوحة عن الفعل مع حضور عقله وذلك كمن يلقى من شاهق فلا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وانما هو آلة محضة الى آخر ماسبق من ان حركته كحركة المرتعش ومتى كان كذلك والمراد من التكليف ما كان على وجه التنجيز بحيث يكلف بايقاع الفعل فى حال سلب القدرة عليه وعدم الرضا والاختيار كان تكليفه محالا على الصحيح حتى عند القائلين بجواز التكليف بالمحال لان المانع من التكليف فى هذه الحال راجع الى وصف قائم بالمكلف فانعدم شرط التكليف لانعدام صدور الفعل من المكلف لانه لو كلف لكان تكليفه بايقاع الفعل الملجأ عليه وهو واجب الوقوع ولا اختيار له فيه ولا ينسب اليه أصلا فلم يوجد من الملجأ هذا الفعل حتى يمكن أن يكلف به أو بعدمه وتتحقق فيه فائدة التكليف ولو الابتلاء لان الابتلاء انما يكون بما يصح أن ينسب للفاعل بأن يبقى المكلف بصفات التكليف ولو كان الفعل فى ذاته خارجاً عند قدرته عن مجوزى التكليف بالمحال ولكن لاقدرة ولا فعل للملجأ فيما ألجئ عليه فالملجأ لم يبق بعد الالجاء بصفة التكليف فافهم وأما المكره فقد علمت مما قاله الزركشى فى التنبيه الأول ان مااختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكره خلاف ماعليه الأصحاب الى آخر ماسبق وأقول حاصل الكلام فى ذلك على مابينه العلماء الحنفية وغيرهم ان الاكراه حمل الغير على مالا يرضاه من قول أو فعل ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه كذا فى التلويح والتحرير والتقرير وقال شمس الأئمة السرخسى فى أصول الفقه هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفى به رضاه ويفسد به اختياره اه وهو نوعان ملجئ وهو ان يكون بما يفوت النفس أو العضو ولو أنملة لان حرمته كحرمة النفس بغلبة الظن وان لم يغلب على ظنه تفويت أحدهما بل ان ذلك تهديد وتخويف لاتحقيق لايكون اكراهاً أصلا وفساد الاختيار بالاكراه بجعله مستنداً الى اختيار آخر لا انه يعدم الاختيار أصلا فان حقيقة القصد الى أمر متردد بين الوجود والعدم انما هو بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والا ففاسد يعدم الرضا كذا فى التحرير والتقرير وفى التلويح ومعنى فساد الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما أكره عليه فيفسد اختياره من هذا

والمكره واحد وليس كذلك انتهى وكان حق المصنف أن يقول بما أكره عليه ليخرج الصورة التى حكى ابن برهان فيها الاجماع وكانه لم يتعرض لذلك لانه فى غيرما أكره عليه

الوجه اه وغير ملجئ وهو الاكراه بغير مايفوت النفس والعضو كالحبس والضرب مما لايفضى الى تلف نفس أو عضو وهذا القسم من الاكراه يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على غيرما يفوت النفس أو العضو أما تهديده بحبس نحو ابنه وأبيه وأمه وزوجته وكل ذى رحم محرم منه كأخته وأخيه لان القرابة المتأيدة بالمحرمية بمنزلة قرابة الولاد فالقياس أنه ليس باكراه لانه لايلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لأنه يلحقه بحبسهم من الحزن والغم مايلحقه بحبس نفسه أو أكثر فكما ان التهديد فى حقه بذلك يعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس أحدهم كذا فى الكشف والتحرير والتقرير وذكر صدر الشريعة فى التنقيح والاكراه بالقتل والحبس عنده أى عند الشافعى سواء اه قال فى التلويح لان فى الحبس ضرراً كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محيى السنة الاكراه أن يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لاطاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق مايخوفه به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح أى الشديد وقطع العضو وتخليد السجن لااذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك اه وذكر الأسنوى فى شرح المنهاج ان الاكراه قد ينتهى الى حد الالجاء وهو الذى لايبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لاينتهى اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا قتلتك وعلم أنه لو لم يقتله حالا قتله اه ولايخفى ان القسم الأول فى كلام الأسنوى غير مراد المصنف لان المكره الملجأ فى كلام الأسنوى هو الذى جعله المصنف مقابلا للمكره فتعين أن المراد بالمكره من لاينتهى به الاكراه الى حد الالجاء المذكور فى كلام الأسنوى اذا تقرر هذا فنقول قال فريق من الأصوليين ومنهم الحنفية ان الاكراه لايمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقاً سواء كان الاكراه ملجأً أو غير ملجئ كما نص عليه فخر الاسلام فى أصوله وصدر الشريعة فى التنقيح وابن الهمام فى التحرير وأقره صاحب الكشف والتفتازانى فى التلويح وابن أميرحاج فى التقرير وقال جماعة من الأصوليين كالامام الرازى فى المحصول والآمدى فى الأحكام والبيضاوى فى المنهاج وغيرهم فى أسفارهم ان الاكراه يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه اذا كان الاكراه ملجأً وذكر ابن التلمسانى فى شرح المعالم ان هذا القسم لاخلاف فيه وأما الاكراه غير الملجى فلا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج وقال ابن التلمسانى فى شرح المعالم وهو مذهب أصحابنا اه وقالت المعتزلة ان الاكراه يمنع التكليف فى الملجئ بعين المكره عليه وبنقيضه ويمنع فى غير الملجئ فى عين المكره عليه دون نقيضه فان أكره على ترك الصوم بالحبس فالترك غير مكلف به استدل القائلون بأن الاكراه مطلقاً ملجأً أو غير ملجئ لايمنع التكليف بالفعل

ليس بمكره ﴿ الثانى ﴾ ما اختاره فى القاتل هو بظاهره مصادم للاجماع ففى التلخيص لامام الحرمين أجمع العلماء قاطبة على توجيه النهي على المكره على القتل وهذا عين التكليف فى حال الاكراه

المكره عليه ونقيضه بأن كلا من الفعل المكره عليه ونقيضه ممكن فى نفسه والفاعل مع الاكراه متمكن أى قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه وكيف لا يكون الفاعل مع الاكراه متمكناً من ذلك وهو قد اختار أخف الأمرين المكروهين له من المكره عليه والمكره به فان رأى الفعل المكره عليه أخف من المكره به اختاره وان رأى المكره به أخف من المكره عليه اختار المكره به فالفاعل مع الاكراه قادر على الفعل ونقيضه فيصح تكليفه بهما ولكونه متمكناً من ايقاع المكره عليه وعدم ايقاعه قد يفترض عليه مع الاكراه فعل ما أكره عليه كما لو أكره بالقتل على شرب الخمر فانه اذا لم يفعل ما أكره عليه و يشرب الخمر كان آثماً وقد يحرم عليه مع الاكراه فعل ما أكره عليه كما لو أكره على قتل مسلم ظلماً من غير موجب القتل فيؤجر اذا لم يفعل المكره عليه ولم يقتل المسلم ظلماً ويأثم اذا قتله والحاصل ان ما أكره عليه تارة يكون فرضاً وتارة يكون مباحاً وتارة يكون رخصة وتارة يكون حراماً فيؤجر على الترك فى الحرام والرخصة ويأثم على الترك فى الفرض وكل من الأجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكناً من الفعل وعدمه والمراد بالاباحة هنا أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة أنه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا سقط اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام حيث جمع بين المباح والرخصة بأنه ان أريد بالاباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان أريد أنه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض كذا ذكره التفتازانى فى التلويح وابن أمير حاج فى التقرير واستدل القائلون بالفرق بين الاكراه الملجئ حيث قالوا أنه يمنع التكليف بالمكره عليه ونقيضه وبين غير الملجئ حيث قالوا أنه لا يمنع التكليف بالمكره عليه ونقيضه بأن المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع الوقوع اذا كان الاكراه ملجأ لان الفاعل مضطر مع الاكراه الملجئ فى ايقاع الفعل احياء لنفسه وضد الواجب ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال كذا استدل الامام فى المحصول وهو معنى قول صاحب المنهاج لزوال القدرة لان القادر على الشيء هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك اه قال الحنفية فى الجواب عن هذا الاستدلال لا نسلم ان المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل فى نفسه ممكن والفاعل قادر عليه بل وجوب المكره عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) أو بالعقل فان العاقل من شأنه أن يختار ما هو أخف عنده وهو حياة نفسه وسلامة عضوه والوجوب والامتناع بالشرع أو بالعقل لا ينافى اختيار الفاعل بل كل واحد من الوجوب

وهو مما لا منجى منه انتهى * وقال الشيخ فى شرح اللمع انعقد الاجماع على ان المكره على القتل مأمور باجتناب القتل ودفع المكره عن نفسه وان أثم بقتل من أكره على قتله وذلك

والامتناع بالشرع أو العقل مرجح لجانب الفعل أو الترك لاموجب لجانب الفعل أو الترك والترجيح لاينافى الاختيار حتى يمتنع التكليف واستدل المعتزلة على مذهبهم ان الاكراه غير الملجئ يمنع فى عين المكره عليه دون نقيضه بأن المرء اذا أكره على عين المأمور به كالصلاة مثلا فالاتيان بالمأمور به حينئذ يكون لداعى الاكراه لأن الانسان يميل أولا الى دفع المضار الجسمانية كالضرب والحبس فالاكراه حينئذ هو الباعث أولا على ارادة الفعل دفعاً للمضرة وبالنظر الى هذا الباعث يفعل المكره الفعل لا لداعى الشرع فلا اخلاص فى الفعل لعدم الاتيان به امتثالا لحكم الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به وذلك لان المعتزلة يشترطون فى المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله بخلاف ماإذا اتى بنقيض المكره عليه كما اذا أكره على ترك الصلاة فأتى بالصلاة فانه أبلغ فى اجابة داعى الشرع حيث صبر على التعذيب فى سبيل الله تعالى فيثاب على هذا التقدير قال بركة الله أبادى لانه اذا اختلف الداعيان فترك مقتضى داعى الاكراه وأتى مقتضى داعى الشرع فهو أبلغ فى الاجابة لداعى الشرع وأجيب عن استدلالهم هذا بما أورده عليهم القاضى أبو بكر الباقلانى ونقله عنه ابن التلمسانى فى شرح المعالم بأنهم اعترفوا بصحة التكليف بضد المكره عليه وصحة التكليف بالضد تقتضى المقدورية على الضد الآخر لان الله تعالى لايكلف العبد عندهم الا بعد خلق القدرة له على الشيء المكلف به والقدرة على الشيء عندهم قدرة على ضد ذلك الشيء فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة على ضد ضد المكره عليه وضد ضد المكره عليه هو عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدوراً وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لايدفع الاستدلال لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف بالمكره عليه لكونه غير مقدور بل لعدم ترتب الثواب على الاتيان به واشتراطهم كون المأمور به بحال يثاب على فعله فلهم أن يمنعوا كلية قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذى يدفع الاستدلال ان الاتيان بعين المكره عليه لداعى الاكراه لزوما لا التزاما فان الذين بذلوا أنفسهم فى سبيل الله تعالى لايقدمون على الفعل الا لداعى الشرع وانما الأعمال بالنيات * قال الغزالى فى المستصفى الاتى بالفعل مع الاكراه كمن أكره على أداء الزكاة مثلا ان أتى به لداعى الشرع فهو صحيح أو لداعى الاكراه فلا اه ومن جميع ماقدمناه تعلم ان ماقاله ابن برهان فى الأوسط من أن المكره على الاطلاق مخاطب بالفعل الذى أكره عليه عندهم اه مخالف لما عليه الامام الرازى فى المحصول

يدل على انه مكلف حال الاكراه وكذلك صرح به الغزالى وغيره واقتضى كلامهم تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر واكراهه على

والامدى فى الأحكام والبيضاوى فى المنهاج وغيرهم من ان الاكراه انما يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه اذا كان الاكراه ملجئا وان ابن التلمسانى قال فى شرح المعالم هذا القسم لاخلاف فيه اه أى لاخلاف عندهم وان الاكراه غير الملجئ لايمنع التكليف وأنه المفهوم من كلام صاحب المنهاج وان ابن التلمسانى قال أنه مذهب أصحابنا فلعل مراد ابن برهان قول آخر وسيأتى ان الجلال المحلى يجعله قول الاشاعرة أيضا وما نسبه ابن برهان أيضا للحنفية من أن المكره غير مكلف مخالف لما هو مصرح به فى كتبهم من أن الاكراه مطلقا سواء كان ملجئا أو غير ملجئ لايمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه كما نص عليه فخر الاسلام فى أصوله وصدر الشريعة فى تنقيحه وابن الهمام فى تحريره وأقره صاحب الكشف والتفتازانى فى التلويح وابن أميرحاج وقد بينا لك ذلك مفصلا وأما مانقله عن المعتزلة من أن المكره غير مخاطب وان هذا خطأ فى النقل عنهم بل عندهم أنه مخاطب الخ ماسبق عن الزركشى فهو مخالف أيضا لما قدمناه من أن المعتزلة قالوا ان الاكراه يمنع التكليف فى الملجئ بعين المكره عليه وبنقيضه ويمنع التكليف فى غير الملجئ فى عين المكره عليه دون نقيضه كما نقل ذلك عنهم فى مسلم الثبوت وشروحه وغيرها من كتب الحنفية ومخالف لما صرح به الزركشى والجلال وغيرهما من ان امتناع تكليف المكره الذى اختاره المصنف فى جمع الجوامع هو قول المعتزلة وأما ماقاله من انعقاد الاجماع على كون المكره مخاطبا بما عدا ما أكره عليه من الافعال فهو المأخوذ مما نقلناه سابقا من قصر الخلاف على تكليفه بالمكره عليه ونقيضه فكان الأولى للمصنف أن يقول بما أكره عليه ونقيضه لتخرج الصورة التى أجمعوا على تكليفه فيها وهى ماعدا ماذكر وكأنه لم يتعرض لذلك لانه فى غير ما أكره عليه ونقيضه ليس بمكره كما انك علمت ان الزركشى قال ان مااختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكره خلاف ماعليه الأصحاب وانه رجع عنه آخراً ووافق الأشعرية على جواز تكليفه وان كان غير واقع اه وان ذلك بظاهره يخالف ماقدمناه عن جماعة من أئمة الشافعية من التفصيل بين الملجئ فيمنع التكليف بالمكره عليه وبنقيضه وغير الملجئ فلا يمنع التكليف فان ظاهر ماقاله الزركشى ان مذهب الأشعرية جواز تكليف المكره مطلقا فى الملجئ وغيره وانه غير واقع مطلقا أيضا وصريح مانقلناه من التفصيل يقتضى الامتناع فى الملجئ والجواز والوقوع فى غير الملجىء فلعل ماقاله الزركشى قول آخر * وبالجملة فالذى يقتضيه كلام الزركشى وابن برهان والجلال وغيرهم ان الاشاعرة يقولون بجواز تكليف المكره مطلقا بالمكره عليه وبنقيضه وهو رأى الحنفية

الاسلام وأما ما خالف فيه داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على القتل فلا خلاف فى جواز التكليف به اه

كما أنه علم مما قدمنا عن الزركشى ان امام الحرمين فى التلخيص حكى الاجماع على توجيه النهي على المكره على القتل وان صاحب اللمع حكى الاجماع على ان المكره على القتل مأمور باجتناب القتل ودفع المكره عن نفسه الى آخر ماسبق من أن كلامهم اقتضى تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر أى الحربى واكراهه على الاسلام وأما ماخالف داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل المكافئ أى معصوم الدم من المسلم أو الذمى فلا خلاف فى جواز التكليف به فيكون ظاهر كلام المصنف كما قال الزركشى مصادماً لما حكى من الاجماع على ماذكر وانما قال ظاهره مصادم لما سيأتى عن شيخ الاسلام من الجواب عن ذلك وقد علمت مافيه وأنه رجع عنه هذا مايتعلق بخطاب التكليف الذى هو موضوع كلام المصنف فى هذه المسألة وأما تعلق خطاب الوضع بالمكره فللشافعية والحنفية فيه خلاف وتفصيل آخر كما ذكره صدر الشريعة فى التنقيح والتوضيح ووافقه السعد فى التلويح ونص ما كتبه السعد على قول صدر الشريعة أصل الشافعى أى القاعدة التى أوردها الشافعى رضى الله عنه فى باب الاكراه هو ان الاكراه أما ان يكون على فعل مايحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق أولا وهو الاكراه بحق والثانى وهو الاكراه بحق لايقطع الحكم عند فعل الفاعل كاكراه الحربى على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمى فانه ليس بحق والأول وهو ما كان بغير حق اما ان يكون عذراً شرعياً بأن يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء أكره على قول أو عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وأيضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضى أن يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا تفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا انقطع الفعل عن الفاعل فان أمكن نسبة الفعل الى الحامل أى المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذراً شرعيا بأن لايحل له الاقدام على الفعل كما اذا أكره على القتل أو الزنا لايقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزانى مكرهين والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء * وكتب على قول صدر الشريعة وأصلنا فقال يعنى ان الأصل المقرر عند أبى حنيفة وأصحابه ان الاكراه ان كان ملجأ وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فأما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال أو من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان

كان مما لا يفسخ كالطلاق كان نافذاً والا كان فسداً كالبيع والأقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصراً على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصراً على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال والنفس والمراد بالاكراه الملجئ مايكون التخويف بالقتل دون الحبس والضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما أكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره لوعيد التلف صار كأنه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصوراً على الفاعل اه ويؤخذ من هذا ان الشافعية والحنفية متفقون على ان خطاب الوضع يتعلق بالمكره وان اختلفوا على وجه ماسبق فاعرف ذلك حتى لا يشتبه عليك الأمر ☼ وكتب الجلال المحلى على قول المصنف والصواب الخ فقال أما الأول وهو من لا يدرى كالنائم والساهى فلان مقتضى التكليف بالشيء الاتيان به امتثالا وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ماأتلفه من المال وقضاء مافاته من الصلاة فى زمن غفلته وأما الثانى وهو من يدرى ولا مندوحة له عن ماألجئ اليه كالملقى من شاهق على شخص يقتله لامندوحة له عن الوقوع القاتل له فامتناع تكليفه بالملجأ اليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجأ اليه واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع ولا قدرة على واحد من الواجب والممتنع وقيل يجوز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد بأن الفائدة فى التكليف بما لا يطاق من الاختبار هل يأخذ فى المقدمات منتفية فى تكليف الغافل والملجأ والى حكاية هذا ورده أشار المصنف بتعبيره بالصواب اه وقد أتى الجلال فى كلماته هذه التى بها شرح كلام المصنف هنا على مجمل ماقدمناه فى ذلك ☼ وكتب ابن قاسم على قول المصنف والصواب امتناع تكليف الغافل فقال فيه أمور الأول ان البيضاوى قال لا يجوز تكليف الغافل عند من أحال تكليف المحال قال الاسنوى وفيه نظر من وجهين أحدهما ان مفهومه ان القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللأشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمسانى وغيره قال والفرق ان هناك فائدة فى التكليف وهو ابتلاء الشخص واختباره الثانى فرق ابن التلمسانى وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا الأول هو ان يكون الخلل راجعا الى المأمور به والثانى ان يكون راجعا الى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب ان يقول من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء فى المحال اه

وقضية سياقه ان قوله تكليف المحال من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة ويؤخذ من ذلك جواب اشكال على المصنف حيث منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال مطلقا كما سيأتى فيقال تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل التكليف المحال وقد قيل بمنعه وان قيل بجواز ذلك فلا يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل نعم يبقى الاشكال عليه بالملجئ فانه لا يظهر الا ان تكليفه من قبيل التكليف بالمحال الا أن يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الاسنوى أنه لاخلاف فيه كما قاله ابن التلمسانى اه وفيه نظر فأى فرق بين تكليف الملجئ وتكليف الزمن بالمشى والانسان بالطيران الذى سيأتى عده من التكليف بالمحال الذى جوزه المصنف بل كيف لايجوز تكليف الملجأ ويجوز التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين السواد والبياض اللهم الا أن يفرق بمجرد ان الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى مافيه * فليتأمل الثانى سيأتى ان التكليف الزام مافيه كلفة لا طلبه ولا يخفى ان مقتضى استدلالهم أنه كما يمتنع تكليف الغافل يمتنع الطلب منه مطلقا وان لم يكن تكليفا بل يحتمل أنه المراد هنا بالتكليف بل ينبغى امتناع تعلق الاباحة به أيضا وان لم يشملها هذا الاستدلال ويؤيده ماتقدم أنه لاخطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل * الثالث أورد على امتناع تكليف الغافل ان العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالأمر وذلك لأن الأمر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون واردا بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبله فيستحيل الاطلاع على هذا الأمر لان معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بمعرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف وأجيب بأن المعرفة الاجمالية حاصلة وهى كافية فى انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التفصيلية وبأن شرط التكليف انما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بتكليفه والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وان لم يصدق به وبأن التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضعف هذا بامتناع الاستثناء فى العقليات وفى حواشى السيد فى موضع آخر بعد كلام قرره غاية مافى هذا أن يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وأنه باطل اجماعا فيجاب بانه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل فى شئ فان المكلف فى هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحققه والا لزم الدور وأما الغافل الذى لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكنه لم يقل انه مكلف كالذى لم تصل اليه دعوة نبى * والحاصل أن الغافل عن التصور لايجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحقق عن ما قيل فى ايجاب معرفة الله تعالى من أنه اما تكليف

الغافل أو اما أمر بتحصيل الحاصل لاماقيل من ان ذلك مستثنى من قاعدة تكليف الغافل اذ لاجواز للاستثناء فى الدلائل القطعية اه* نعم رأيت عنه أعنى عن السيد أن محل امتناع الاستثناء فى الدلائل القطعية اذا لم يكن الاستثناء عقليا والاجاز فليتأمل اه وقد نقله العطار ملخصا حاذفا بعضه ولايخفى أن الدلائل القطعية قسمان عقلى ونقلى أما العقلى فلايمكن الاستثناء منه بحال والالزم التناقض وأما النقلى فيجوز الاستثناء اذا كان موجب الاستثناء عقليا فيؤول النقلى أو يخصص بما يوافق العقلى الذى قضى بالاستثناء و بذلك تعلم أنه لاخلاف بين قول السيد أولا اذ لا جواز للاستثناء فى الدلائل القطعية فانه محمول على القطعية العقلية و بين قوله بأن محل الامتناع اذا لم يكن الاستثناء عقليا فانه محمول على القطعية النقلية فافهم * وكتب شيخنا على قول المصنف امتناع تكليف الغافل الخ فقال قال فى منع الموانع* المراتب ثلاثة أبعدها تكليف الغافل فانه لا يدرى و يتلوها تكليف الملجأ فانه يدرى ولكن لامندوحة له عن الفعل أصلا لان الالجاء يسقط الرضاء والاختيار معا و يتلوها تكليف المكره فانه يدرى وله مندوحة بالصبر على ماأكره به أى لان الاكراه يسقط الرضا فقط دون الاختيار فكل مرتبة أبعدمما تليها اه بزيادة من عبد الحكيم على البيضاوى اه وأقول أما مانقله شيخنا عن منع الموانع فقد تقدم عن الزركشى منفصلا بأوسع منه ومن قول المصنف فى منع الموانع ان الالجاء يسقط الرضاء والاختيار معا ومن قول الزركشى كمن يلقى من شاهق فهو لابدله من الوقوع ولااختيار له فيه ولاهو بفاعل وانما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش* ومما قاله الجلال فى رد القول بجواز تكليف الغافل والملجئ بناء على جواز التكليف بمالايطاق من أن الفائدة فى التكليف بمالا يطاق من الاختبار هل يأخذ فى المقدمات منتفية تعلم اندفاع الاشكال على المصنف بالملجئ و بطلان دعوى أنه لافرق بين تكليف الملجئ و بين تكليف الزمن بالمشى والانسان بالطيران لان المفروض تكليف الملجئ تكليفا تنجيزيا بالملجئ اليه أو بنقيضه وايقاع أحدهما حال الالجاء وهو غير قادر أصلا على ذلك لان الملجأ اليه كما قال الجلال واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع والملجأ فاقد الاختيار فانعدمت فائدة التكليف ولو بالابتلاء والاختبار والذين جوزوا التكليف بالمحال انما جوزوه لوجود فائدة الاختبار هل يأخذ فى المقدمات وفى الملجئ قد انعدمت هذه الفائدة كما ان فائدة الاتيان بالملجئ اليه أو بنقيضه امتثالا معدومة فكان التكليف عبثا ولذلك اتفق على امتناعه الفريقان من يمنع التكليف بما لايطاق ومن يجوزه ماعدا شرذمة قليلة ممن جوزوا التكليف بالمحال بناء على عدم اشتراطهم الفهم والاختيار فى التكليف قياسا على التكليف بما لا يطاق وقولهم خلاف الصواب وأما تكليف الزمن بالمشى والانسان بالطيران ففائدة الابتلاء والاختبار موجودة

لانه لم يوجد بالنظر لهما ما يسقط الرضا ولا الاختيار ولا الفهم وان انعدمت فائدة الاتيان
بما كلف به امتثالا لعدم صلاحية قدرة الزمن للمشي والانسان للطيران بخلاف الملجئ فان
الالجاء أسقط رضاه واختياره معا كما تقدم فكان الخلل فى تكليف الملجئ بما ألجئ اليه أو
أو بنقيضه راجعا الى نفس المأمور حيث خرج بالالجاء عن ان يكون فاعلا لما ألجئ اليه
وصار الفعل ضروريا كحركة المرتعش فكان تكليفا محالا وأما تكليف الزمن بالمشى والانسان
بالطيران فالخلل فيه راجع الى المأمور به وهو المشى فى الاول والطيران فى الثانى لما ذكرناه
فكان تكليفا بالمحال كحمل الواحد الصخرة العظيمة وأما قول ابن قاسم سيأتى ان التكليف
الزام مافيه كلفة الى آخره فهو قول بالعقل بدون رجوع الى نقل وقد علمت مما قدمناه لك ان
المراد بالتكليف هنا التكليف التنجيزى بأن يطلب من الغافل ان يأتى بما كلف به امتثالا
حال غفلته وكما يشير اليه قول الجلال فلان مقتضى التكليف بالشئ الاتيان به امتثالا الخ وان
يطلب من الملجأ أن يأتى بالملجئ اليه أو بنقيضه حال الالجاء و يشير اليه أيضا قول الجلال لان
الملجأ اليه واجب الوقوع الى آخره وأما قوله بل ينبنى امتناع تعلق الاباحة به الخ فقد قال
شيخنا فى بيان ذلك وعبر أى المصنف كغيره بالتكليف مع قصره على الواجب والحرام لانه
الاصل والا فالمراد نفى تعلق خطاب غير وضعى به اه وقد علمت ان ماعدا الوجوب والحرمة
انما يتعلق بالبالغ العاقل من حيث انه مكلف فاذا انتفى تكليفه بالواجب والحرام لا يتعلق
به غيرهما كما قدمه الشارح وأما ماذكره فى الامر الثالث فقد قدمنا لك الكلام فيه مستوفى
و بالجملة فامتناع تكليف الغافل على معنى تعلق الخطاب به حال عدم تصوره الخطاب أصلا
ليأتى بالفعل امتثالا أوليبتلى هل يأخذ فى المقدمات وهو فى حال غفلته وعدم تصوره الخطاب
وامتناع تكليف الملجئ بما ألجئ اليه أو بنقيضه على معنى تعلق الخطاب به أيضا ليأتى حال
الالجاء بما ألجئ اليه أو بنقيضه امتثالا أو ليبتلى هل يأخذ فى المقدمات قد اتفق عليهما كل
من منع التكليف بما لايطاق ومن جوزه ماعدا شرذمة قليلة ممن جوزه وذلك لان كلا من
فائدة الامتثال أو الابتلاء معدومة حال الغفلة والالجاء فانه لايتأتى عقلا ممن لم يتصور الخطاب
صلا ان يمتثل أو يأخذ فى المقدمات كما لايتأتى من الملجئ الذى صار بحال لاينسب اليه الفعل
الملجئ اليه بل هو منه كالحركة من المرتعش ان يأتى بما ألجئ اليه أو بنقيضه امتثالا أو يأخذ
فى المقدمات مع سقوط رضاه واختياره معا ووجوب الاول وامتناع الثانى وصيرورة الفعل
كحركة المرتعش بالالجاء * وكتب ابن قاسم على قوله وهو من لايدرى فقال قال شيخنا العلامة
يصدق بالمجنون ونفى تكليفه اتفاق و يمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أى
البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه قلت وتعبير الاسنوى بقوله ما نصه تكليف

الغافل كالساهى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لايجوزه من منع التكليف بالمحال اه يقتضى ثبوت الخلاف فى المجنون أيضا اه ونقله العطار ثم قال ثم ان اطلاق السكران يشمل المتعدى بسكره فيقتضى انه غير مكلف قال شيخ الاسلام وهو كذلك كما جزم به النووى كغيره ونقله عن أصحابنا وغيرهم من الاصوليين وما نقل عن نص الشافعى من انه مكلف من تصرف الناقل له بحسب مافهمه أو مؤول بانه مكلف حكما لجريان أحكام المكلفين عليه لكن ليس ذلك تكليفا بل من ربط الاحكام بالاسباب تغليظا عليه لتسببه فى ازالة عقله بمحرم قصدا اه

وقد قدمنا لك ان صاحب مسلم الثبوت قال فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا قال صاحب كشف المبهم فلا يجوز تكليف الغافل كالساهى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية و به قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضى العضد فى شرح المختصر ثم قال صاحب المسلم ووافقنا بعض المجوزين تكليف المحال* قال صاحب كشف المبهم لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هاهنا نص عليه ابن الحاجب فى المختصر والقاضى العضد فى شرحه وفى البديع ووافقنا أكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام فى المحصول والبيضاوى فى المنهاج ان القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا تكليف الغافل لكن الاسنوى فى شرح المنهاج تعقبهما بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعرى هنا قولان نقله ابن التلمسانى وغيره اه ومن ذلك تعلم ان الخلاف فى الجميع لان الكلام انما هو فى الامتناع بمعنى نفى الجواز العقلى لانفى الوقوع لانه محل وفاق وقد قدمنا لك أيضا ان السبكى قال والذى يرتضيه مذهبنا ان من لا يفهم ان كان لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه الى ان قال وان كان له قابلية فاما ان يكون معذورا فى عدم فهمه كالطفل والنائم ومن أكره على شرب ماأسكره فلا تكليف الابالوضع واماان يكون غير معذور فيكلف تغليظا عليه اه وان الشافعى نص فى الام على ان السكران مخاطب مكلف كما نقله عنه الرويانى فى البحر فى كتاب الصلاة وان الحق ان السكران من محرم يكلف زجرا له عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازانى فى التلويح وذكر ابتى السبكى فى شرح المنهاج ان العاصى بسكره يكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعى على هذا الى آخر ماقدمناه مما يدل صريحا على ان المتعدى بسكره مخاطب ومكلف زجرا له وتغليظا عليه ومن ذلك تعلم ان ظاهر هذه النقول يخالف بعضها بعضا فنقول ان السكران لايكلف ابتداء حال سكره تكليفا تنجيزيا لانه غافل بلا شك فلو كان مكلفا لتوجه بتكليفه النقض على دليل تكليف الغافل الذى هو من أفراده ولايمكن ان يستثنى لان الاستثناء فى العقليات القطعية غير جائز لما يلزم عليه من نقض الدليل العقلى ولكن السكران كلف وهو صاح انك ان سكرت نفذت جميع

تصرفاتك التى تقع منك حال السكر فان أردت أن لاتؤاخذ فلا تسكر فمن قال بان السكران غير مكلف أراد الاول ومن قال انه مكلف أراد الثانى وهذا معنى قول العطار ليس ذلك تكليفا بل من ربط الاحكام بالاسباب تغليظا الخ أى ان الشارع كلف السكران وهو صاح بانه ان سكر كان مؤاخذا بكل مايحدث منه حال سكره ولوكان متعلقا بخطاب التكليف كالوسكر قبل دخول وقت الصلاة واستمر سكران الى ان خرج الوقت ولم يكن معذورا فى سكره كان آثما بالتأخير بخلاف النائم ونحوه ممن كان معذورا فى عدم الفهم فان النائم لو نام قبل دخول وقت الصلاة واستمر نائما الى ان خرج الوقت لايكون آثما بالتأخير ويدل لما قلنا من الجمع بين النقول على وجه ماذكر قول الزركشى كما تقدم وقد يظن ان الشافعى يرى تكليف الغافل من نصه على تكليف السكران وهو فاسد فانه انما كلف السكران عقوبة له لانه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه الحد بخلاف الغافل اه وأما ربط الاحكام بالاسباب الذى هو من خطاب الوضع فى ذاته فلايختص بالسكران بل هو عام فى جميع أفراد الغافل وبافعاله فى أبواب كما هو مبين فى الفقه كما علم من قول السبكى المتقدم ٭وكتب ابن قاسم على قوله امتثالا فقال قال شيخنا العلامة فيه اشكالات أحدها انهم فسروه بالاتيان بالمأمور به على وجهه أى كما أمر به فمفهومه هو ماقبله أى الاتيان بالشئ المكلف به فلا فائدة فى ذكره سواء جعله حالا أو مفعولا له فالصواب ان يقول مع قصد الامتثال ثانيها ان كون الامتثال أى قصده مقتضى التكليف مخالف لما مر وماسيأتى فى تقسيم الحكم وتعريفى الامر والنهي من ان المقتضى هو الفعل لابقيد فان كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه مخل له لعدم اطراده والا لم يكن التكليف مقتضيا له ثالثها ان المصنف والشارح صححا عدم اعتبار قصد الامتثال فى الخروج عن عهدة النهي وان اعتبر فى حصول الثواب على مايأتى فى لاتفعل وهنا اعتبراه فى الاتيان بالشئ فى المكلف به أمرا كان الشئ أو غيره اه وقد أجاب ابن قاسم عن الاستشكالات الثلاثة مترددا متحيرا فيما أطال به فى ذلك وقد نقله العطار مختصرا وأقول قال شيخنا قول الشارح امتثالا أى مطاوعة للأمر والنهي كذا فى شرح المنهاج للصفوى واحترز به عن الاتيان بالفعل اتفاقا وعبارة العضد لو صح تكليف من لايفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال وأنه محال اذ لايتصور ممن لاشعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للأمر أى واستحالة اللازم يلزمها استحالة الملزوم وانما قال أى ابن الحاجب امتثالا للامر لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فنبه على ان ذلك غير كاف فى سقوط التكليف بل لابد من قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك اذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلفه به ولايكون تكليف محال له وقوله وانما قال الخ يفيد ان المراد

بقصد الامتثال ان يفعل لانه مطلوب منه لا اتفاقا وهذا يكفى فيه انه لو لاحظ علة الفعل لعرف انه امتثال الامر أو النهي فهذا القدر لابد منه فى كل فعل سواء كان كفا أولا حتى تنتفى الغفلة امالملاحظة الامتثال بالفعل فلا تلزم فى الاتيان بالمكلف به سواء كان فعلا أو تركا اه فبتفسير الامتثال بمطاوعة الامر والنهي كماقال الصفوى انوافق نقول العضدعلى قصد الطاعة والامتثال حيث عطف الامتثال على الطاعة فدل على ان المراد من قولهم امتثالا قصد الطاعة للامروان ذلك للاحتراز عن الاتيان بالفعل اتفاقا اندفع اشكال العلامة الاول و بطلت دعواه انهم فسروالامتثال بالاتيان بالمأمور به على وجهه أى كماأمر به اه و بكون المراد من قصد الامتثال ان يفعل لانه مطلوب منه لا اتفاقا وان هذا يكفى فيه انه لولاحظ الخ يندفع اشكاله الثانى و بطل قوله ان كون الامتثال أى قصده مقتضى التكليف يخالف لما مر وماسيأتى الخ وذلك لان معنى كون الامتثال بالمعنى الذى قاله الصفوى والعضد مقتضى التكليف انه مطلوب التكليف أولازمه وهذا لايخالف مامر من تعريف الحكم ولا ماسيأتى فى تقسيم الحكم وتعريفى الامر والنهي وقول العلامة ان المقتضى هو الفعل لابقيد ان أراد من قوله بلا قيد عدم القيد أصلا لابقيد الامتثال بالقوة ولابالفعل وانه يكفى الفعل اتفاقا فهو باطل وغير مراد قطعا بل لابد ان يأتى به على قصد الطاعة بمعنى انه لولاحظ علة الفعل لعرف انه امتثال الامر والنهي كما علم مما تقدم وان أراد من قوله بلا قيد انه لايلزم ملاحظة الامتثال بالفعل فى الاتيان بالمكلف به سواء كان فعلا أو تركا فهو مسلم وهو المراد فى ذلك المقام ولكنه ليس بمراد هنا بل المراد هنا الامتثال بالقوة بان يكون بحيث لولاحظ علة الفعل لعرف انه امتثال الامر أو النهي ولا يلزم من كون الامتثال بهذا المعنى مقتضى التكليف اى مطلوبه أولازمه ان يكون هذا الاقتضاء من مفهوم الحكم حتى يقال ان تركه من تعريفه مخل له كما انه لايلزم من كون الامتثال بذاك المعنى ليس من مفهوم الحكم ان لايكون التكليف مقتضيا له بمعنى انه طالب له أو مستلزم له بل مقتضى كون أحدهما طالبا والآخر مطلوبا أو كون أحدهما ملزوما والآخر لازما ان يتغاير المفهومان وان لايدخل أحدهما فى مفهوم الآخر ويكون منه كمالايخفى ثم قال شيخنا وأما الثواب فان كان الفعل غير كف فيكفى فيه الامتثال المنافى للغفلة وهو الامتثال بالقوة بان يكون بحيث لوتوجه الى موجب الفعل لعرف انه الخطاب وان كان كفا فلا بد فيه ان يأتى به قاصدا به الانتهاء فان أتى به غير قاصد ذلك فقد فعل المكلف به ولا ثواب ولا اثم والفرق بين الفعل غير الكف و بين الكف ان غير الكف المقصود التكليف به من حيث نفسه لان عينه هى المقصودة بالتكليف وطلب ايقاعه فمتى أتى به مع علم بالخطاب فقد أتى الواجب بخلاف الكف فان المقصود بالحقيقة انما هو عدم المنهي عنه أى عدم ايقاعه وعدمه

ثابت من قبل لادخل له فيه فان عدم كل فعل مستمر لايقطعه الا الفعل وانما كلف بالكف وهو الترك بقصد بقاء العدم لانه هو المقدور للمكلف فهو الذى يمكن طلبه لانه هو الاختيارى بخلاف العدم فان كف قاصدا الامتثال بالفعل أثيب والا فلا اذ الكف انما هو واسطة لامقصود لذاته* والحاصل ان عدم الشئ هو المقصود ولا دخل للمكلف فيه بوجه لكنه ان قصد بالترك بقاء ذلك العدم أمكن أن ينسب اليه بخلاف المكلف به فى الفعل فانه فعله فقصد الامتثال بالترك قائم مقام كونه فعله اذا عرفت هذا عرفت ان فى التكليف بالنهي ثلاثة أمور الاول المكلف به وهومطلق الترك ولا يتوقف على قصد الامتثال بالفعل بل مداره على اقبال النفس على الفعل ثم كفها عنه والثانى المكلف به المثاب عليه وهوالترك للامتثال والثالث عدم المنهي عنه وهو المقصود لكنه ليس مكلفا به لعدم قدرة المكلف عليه وهذا هوالتحقيق الذى به يلتئم كلام المصنف والشارح هنا وفى مسألة لاتكليف الابفعل اه ومن هذا أيضا اندفع اشكال الناصر الثالث وتعلم ان المصنف والشارح انما صححا عدم اعتبار قصد الامتثال فى الخروج عن عهدة النهي لان الخروج عن عهدة النهي يكفى فيه عدم المنهي عنه بدون قصد الامتثال ولا يثاب ولا يأثم وهذا العدم ليس مكلفا به لانه ثابت من قبل ولامدخل للمكلف فيه وان المصنف والشارح انما اعتبراقصد الامتثال هناك فى الاتيان بالمكلف به أمرا كان الشئ أو غيره ولاشك ان الاتيان بالمكلف به فى النهي الذى هو مطلق الترك يتوقف على قصد الامتثال بالقوة بمعنى اقبال النفس على الفعل ثم كفها عنه بمعنى انه لو لاحظ علة الكف لعلم انتهاء النهي لاعلى قصد الامتثال بالفعل كما ان المكلف به المثاب عليه هو الترك للامتثال بالفعل وهو الترك بقصد بقاء العدم مع ملاحظة المكلف ملاحظة بالفعل ان موجب ذلك هو النهي وبهذا يتبين لك ان تصحيح المصنف والشارح عدم اعتبار قصد الامتثال انما هو فى مقام الخروج عن عهدة النهي وهذا يكفى فيه عدم المنهي عنه الذى هو المقصود لكنه ليس مكلفا به لعدم قدرة المكلف عليه واعتبارهما قصد الامتثال بالقوه انما هو فى مقام الاتيان بالشئ المكلف به الذى هو مطلق الترك الذى لايثاب عليه ولايعاقب ولا يتوقف كما قلنا على قصد الامتثال بالفعل واما المكلف به المثاب عليه فهو الذى يشترط فيه الاتيان به على قصد الامتثال بالفعل كما سبق ولهذا الذى أوضحنا به كلام شيخنا قال رحمه الله اذا تأملت هذا التحقيق ظهر لك انتاج دليل الشارح للمدعى سواء الامر والنهي واندفاع ماقاله الناصر وتحير الناظرين فى هذا المقام اه ومراده بالناظرين الحواشى كما يعلم تحيرهم فى هذا المقام من الاطلاع على كلامهم ومع ذلك فقد قدمنا لك مابه يتضح المقام وان المصنف والشارح تابعان فى ذلك لغيرهما وان كلا من الدعوى ودليلها منقول عن الحنفية والمحققين من الشافعية والمالكية وان هذا الدليل الذى ساقه

الشارح هو بعينه الذى استدل به ابن الحاجب فى مختصره والعضد فى شرحه عليه وغيرهما فى غيرها
وكتب ابن قاسم على قوله فيمتنع تكليفه فقال قال شيخنا فيه بحث لان توقف المكلف به وهو الاتيان به امتثالا على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ما هو شرط فى المكلف به لا يجب ان يكون شرطا فى التكليف فتأمله اه وأقول قوله لا يستلزم الخ أى لجواز ان يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتى بالمكلف به امتثالا ويمكن ان يجاب بان معنى ان مقتضى التكليف الاتيان بالشىء امتثالا ان المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم عن الشيخ والاتيان بالشىء امتثالا غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة ولهذا أشار العضد الى ان تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال والى ان بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه حيث قال وقد قال به أى بان الفهم شرط لصحة التكليف كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال أيضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هنا اه وأما الاتيان به امتثالا بعد الاعلام به فانما ترتب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف اذ ذاك لا يخرج عن انه تكليف بغير مقدور وتكليف لا فائدة فيه والتكليف حقيقة انما تحقق بالاعلام و بذلك يظهر صحة الاستلزام الذى منعه واندفاع الاستدلال بقوله لان ماهو شرط الخ لانا لم نأخذ اشتراط ذلك فى التكليف من مجرد كونه شرطا فى المكلف به بل من اعتبار القدرة على المكلف به أو الفائدة فى التكليف به واعلم ان هذا أعنى قوله فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة مستغنى عنه بما تقدم لكن ذكره توطئة لقوله وان وجب الخ اه ونقل العطار اعتراض العلامة وجواب ابن قاسم عنه ثم قال وأجاب النجارى بجواب آخر وهو ان الكلام مفرع على ان الخطاب لا يتعلق الا عند المباشرة كما اختاره المصنف وهذا الجواب أقعد فان أفعال الله لا تعلل بالثمرات وان أجيب بان الثمرة تابعة لافعال الله بالنظر الى المكلفين لا الى الحق تعالى لتعاليه عن ذلك وعن ان يبعثه شىء على شىء اه
وكتب شيخنا على قول الجلال وذلك يتوقف الخ فقال أى الاتيان امتثالا للامر يتوقف على العلم بالامر فالتكليف به قبل العلم بالامر تكليف محال فان قيل يكلف قبل العلم ثم يعلم فيأتى به قلنا ان كلف ان يأتى به قبل العلم فالامر ظاهر أو بعده فلا فائدة للتكليف قبله بل لا يمكن لان الكلام فى كونه الآن مكلفا وقد عرفت استحالته على ان الصواب عند المصنف ان الخطاب لا يتعلق الا عند المباشرة اه وهو ملخص ما أجاب به ابن قاسم والنجارى وأقول قد قدمنا لك ان الفاضل ميرزاجان فى حاشيته على شرح المختصر اعترض على هذا الدليل الذى استدل به ابن

الحاجب كالشارح فقال الفاضل اللازم من الدليل المذكور ان تكليف من لا يفهم بشرط عدم فهمه محال لا فى زمان عدم فهمه اذ للفهم فى زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم فى زمان عدم فهمه تكليفا محالا والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم فى زمان عدم فهمه وكذا فائدة الامتثال والابتلاء بشرط عدم الفهم محال لا فى زمان عدم الفهم لان الفهم ليس بمحال فى زمان عدمه فالتكليف المشروط بالفهم وفائدة الامتثال أو الابتلاء المشروطين بالفهم أيضا ليسا بمحالين فى زمان عدم الفهم و بالجملة ان أريد ان التكليف والامتثال أو الابتلاء ممن لا شعور له محال بشرط عدم الشعور فاستحالة التكليف أو استحالة الفائدة المذكورة لازمة لكن غرض المستدل استحالة التكليف أو استحالة الفائدة المذكورة فى زمان الفهم وهى ليست بلازمة وأن أريد ان التكليف أو الفائدة المذكورة محال فى زمان عدم الشعور فهو ممنوع ولاشك ان اعتراض الفاضل ميرزاجان يتضمن اعتراض العلامة وزيادة وقد أجابوا عن ذلك الاعتراض بما محصله ان المراد من التكليف هنا التكليف التنجيزى الذى هو عبارة عن طلب الفعل امتثالا أو ابتلاء ووقوع الفعل فى زمان ما انما يمكن بعد تصور الامتثال أو الابتلاء وهو بدون تصور الخطاب غير ممكن فالوقوع بدون الفهم محال فان الفهم من ذاتيات وضروريات حقيقة التكليف التنجيزى وانتفاء الذاتيات يوجب انتفاء الذات وبالجملة العلم بالخطاب وتصوره من ذاتيات وضروريات حقيقة التكليف التنجيزى ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء فوجود هذا التكليف بدون تصور الخطاب محال فى جميع الاوقات فيكون التكليف بدون الفهم محالا فى زمان الفهم كما هو غرض المستدل ومعنى كون الفهم شرط التكليف انه شرط فى تحقق ذاته وهذا هو أيضا معنى كونه من ذاتيات وضروريات حقيقة التكليف وليس معنى كون الفهم من ذاتيات التكليف انه جزء من حقيقته حتى يرد ماقيل ان التكليف عبارة عن ايقاع المكلف فى الكلفة أو الزام ما فيه الكلفة وعلى كل حال ليس الفهم داخلا فيه وأما التكليف قبل العلم ليتأتى به بعد العلم فهذا تكليف تعليقى وليس الكلام فيه بل هو جائز حتى للمعدوم وقد أشار الجلال الى ذلك كله بقوله وذلك يتوقف على العلم الخ فتفطن * وكتب ابن قاسم على قوله لوجود سببهما فقال قد يتوهم منه ان وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هنا شيئين أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه بقوله لوجود سببهما والثانى وجوب الفعل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعد يقظته وكذا يقال فى الاتلاف فاشتغال ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب أداء البدل انما يكون بعد زوال الغفلة من قبيل

خطاب التكليف اه ومثله حرفيا للعطار والبنانى بدون عز ولا حد وكتب شيخنا على قول البنانى الموافق لما فى ابن قاسم والعطار اشتغال ذمته الخ فقال خطاب الوضع هو المتعلق بجعل فعله سببا للوجوب بعد او الآن على الولى فى اتلاف الصبي ولا حاجة معه الى جعل اشتغال ذمته من خطاب الوضع تأمل اه وأقول قدمنالك ان بعض الشافعية يقولون لا ينفصل الوجوب بمعنى اشتغال ذمة المكلف بشئ من الفعل عن وجوب الاداء وهولزوم تفريغ ذمة المكلف عن مااشتغلت ذمته به فى الواجب البدنى فلا يمكن عندهم ان يتحقق الوجوب بالمعنى الاول مع عدم تحقق وجوب الاداء بالمعنى الثانى فى الواجب البدنى بخلاف المالى كالزكاة واتلاف الاموال وان أكثر الحنفية يقولون بانفصال الوجوب بالمعنى الاول عن وجوب الاداء بالمعنى الثانى فى كل من الواجب البدنى والواجب المالى كما ان أكثر الحنفية صرحوا بان أصل الوجوب الذى هو شغل الذمة بدون وجوب الاداء هو مجرد اعتبار من جانب الشارع ان فى ذمة المكلف الفعل جبرا بلا اختيار ولا طلب للفعل من قبل الشارع كما ان الكل متفقون على ان وجوب الاداء لا يكون الا بالطلب وتوجه الخطاب وكما اختلف الحنفية مثل ما اختلف الشافعية فى انفصال أصل الوجوب عن وجوب الاداء وعدم الانفصال اختلفوا فى ان وجوب القضاء بالسبب الذى أوجب الاداء أو بسبب جديد فقالت فرقة من الشافعية وفريق من الحنفية بالاول وقال فريق منهما بالثانى وكذلك أيضا اتفقوا على ان خطاب الوضع يتعلق بفعل الغافل ولكن اختلفوا فى انه يقتضى شغل ذمته بشئ وهو أصل الوجوب أم لا فقال بعض من الحنفية بالاول و بعض من الشافعية بالثانى * ومن ذلك تعلم ان بعض الشافعية لا يقولون بالوجوب بمعنى شغل الذمة منفصلا عن وجوب الاداء فى الواجب البدنى وان وجوب قضاء مافاته من الصلاة فى زمان غفلته بعد يقظته بناء على خطاب الوضع بدون ان تشتغل ذمته بشئ والا لانفصل الوجوب بمعنى شغل الذمة عن وجوب الاداء فى الواجب البدنى وهم لا يقولون به ولذلك كان خطاب الوضع انما تعلق بجعل فعل الغافل سببا للوجوب بعد يقظته وحينئذ يتعلق خطاب التكليف بالقضاء بناء على خطاب الوضع فقط فان وجوب القضاء عند هؤلاء بخطاب آخر غير الخطاب الذى يوجب الاداء لو كان * كما انهم وان كانوا يقولون ان تعلق خطاب الوضع بفعل الغافل فى العبادات المالية وفى حقوق العباد كاتلافه المال يوجب شغل ذمته ويقتضى أصل الوجوب لكنهم يقولون ان خطاب الوضع انما تعلق بكون فعله سببا لوجوب الاداء بخطاب تكليفى بعد اليقظة فى مثل النائم أو الآن على الولى فى الصبي والمجنون وبذلك تعلم ان قول الحواشى هاهنا شيئان اشتغال الذمة بالبدل الخ انما يلائم مذهب بعض الشافعية كما ان قول شيخنا كما تقدم ولا حاجة معه الى جعل اشتغال ذمته من خطاب

الوضع انما يلائم مذهب بعض آخرمن الشافعية ولذلك أمر بالتأمل ثم نقل الزركشي عن ابن برهان انه نقل عن الفقهاء انه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل فى الذمة الا ان يقال مراد ابن برهان من الصحة الجواز العقلى لاوقوع التكليف بالفعل فان هذا القدر بلا شك متفق عليه ولكن أكثر الحنفية يقولون بوقوعه مطلقا بناء على خطاب الوضع و بعض الشافعية يقولون بعدم وقوعه فى العبادات البدنية ولكل فريق دليل على مذهبه مبين بماله وعليه فى موضعه» وكتب ابن قاسم على قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق فقال فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة مقتضاه ان تكليف الغافل والملجئ ليس منه وفيه نظر لان الطاقة فى القدرة فمالا يطاق هو مالا تتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع لالنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لم يمتنع كحمل الجبل والطيران الى السماء أم امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين والمحال سيأتى جواز التكليف به مطلقا وان الفائدة من الاختبار المذكور جارية فيه فما رد به الشارح من انتفائها فى تكليف الملجئ مردود ثم صرحوا به فى تكليف الغافل وماشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجئ مناف لما يأتى من جواز التكليف بالمحال مطلقا فتأمله الخ اه وأقول ما ادعاه من ان مقتضاه ماذكر ممنوع اذلا يلزم من بناء شئ على شئ ان لا يكون منه لجواز ان ينبنى فرد الشئ عليه و يؤخذ حكمه من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لايطاق أى الذى هذا من أفراده أى لاجل جواز التكليف بما لايطاق الذى هذا من افراده وأشار بذلك الى ان القول الاول استثناه من جواز التكليف بما لا يطاق لانتفاء المعنى المجوزله عنه ولهذا أشار العضد الى ان تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال والى ان بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذامنه كما تقدم قريبا اه ومتى علمت ان الكلام فى الامتناع العقلى وان الدليل عليه يلزم ان يكون عقليا قطعيا تعلم انه لايمكن الاستثناء من الدليل العقلى القطعى كما سبق وأن معنى كلام العضد أن بعض من جوز التكليف بما لايطاق أخرجه من التكليف بمالا يطاق أى لم يجعله منه ألاترى أن كلام العضد انما هو فى تكليف الغافل وهو مما لاشبهة فى أنه تكليف محال وقد علمت أن تكليف الملجئ مثله فتعين أن يكون المراد بالبناء فى كلام الجلال بمعنى القياس وهما متغايران فلانسلم ان تكليف الملجئ من التكليف بما لايطاق وذلك لما علمت ان الملجئ فاقد الاختيار وأن الاختيار شرط فى تحقق ذات التكليف كالفهم سواء فالقول بالتكليف مع عدم الاختيار قول بالتكليف وعدم التكليف أو بوجود الاختيار وعدم وجوده وهو تناقض محال فاستحالة تكليف الملجئ مبنية على عدم الاختيار وان كان الاختيار فى ذاته ممكنا فلا يقال ان التكليف حيث توقف على الاختيار وهو ممكن يكون ممكنا لاممتنعا وذلك لان الاختيار حيث شرط فى تحقق ذات التكليف كان انتفاؤه موجبا لانتفائه فيكفى

فى استحالة التكليف انتفاء الاختيار ومن ذلك تعلم أن الخلل راجع لنفس المأمور وأنه صار ساقط الاختيار لالنفس المأمور به فكان تكليفا محالا لاتكليفا بالمحال وان القائل بجوازه قاسه كما قاس تكليف الغافل على التكليف بمالايطاق من قبيل قياس المختلف فيه على المتفق عليه بين مجوزى التكليف بما لايطاق و بهذا القياس يكون كل من تكليف الغافل والملجئ عند هذا الغافل فردا من أفراد مالايطاق وداخلا فيه فانه انما قال بالجواز بناء على اعتقاده انه منه وكونه مقيسا لاينافى انه فرد مما لايطاق عنده ولذلك قال فى الترياق النافع وقيل يجوز تكليف الغافل والملجئ قياسا على التكليف بمالايطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة اه ثم قال ابن قاسم وأما قوله فمارد به الشارح ففيه مالا يخفى وحق الكلام أن يقول فما نقله الشارح من الرد بانتفائها لان الشارح ناقل لذلك الرد عن غيره كما هو صريح عبارته فلا ينبغى نسبته اليه ثم الاعتراض عليه وأماقوله ومامشى عليه المصنف ففيه أن المصنف لم ينفرد بمامشى عليه من امتناع تكليف الملجئ وفيما يأتى من جواز التكليف بالمحال بل سبقه الى ذلك غيره كالرازى وأتباعه كالبيضاوى وشراحه وهذاتصريح منهم باخراج تكليف الملجئ من تكليف مالايطاق وتكليف المحال و فى الفرق بينه و بين غيره من افرادهما ولا مانع من اخراج بعض افراد الشئ من حكمه لمعنى يقتضى ذلك ومثله كثير لكن يحتاج لتحرير فرق واضح بينهما وفى عبارة الزركشى فى بيان الملجئ أخذا من منع الموانع مايمكن الفرق به فانه قال وذلك كالملقى من شاهق فهو لابد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولاهو بفاعل له وانما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش اه وقد يؤخذ منه الجواب عن قول الشيخ السابق فما رد به الشارح من انتفائها فى تكليف الملجئ مردود لانه لا معنى لاختيار من لافعل له وانما هو آلة محضة فليتأمل فان الفرق بينه و بين من كلف بالجمع بين البياض والسواد صعب جدا والفرق بأن اختيار ذاك باق بحاله وان لم يؤثر فيما كلف به بخلاف هذا فان اختياره بالنسبة لما كلف به ساقط رأسا خفى جدا اه

وأقول ان ابن قاسم بعد هذه الاطالة لم يخرج عن الاشكال كما أن هذا الاشكال هو بعينه الاشكال الذى قدمه بقوله نعم يبقى الاشكال بالملجئ الخ وقدقدمنا لك مافيه وأن هناك فرقا بين الزمن المكلف بالمشى والانسان المكلف بالطيران والمكلف بالجمع بين الضدين و بين الملجئ فان الرضا والاختيار باقيان مع التكليف فى الاولين ساقطان فى الملجئ و بذلك يرجع الخلل فى الاولين وأمثالهم الى المأمور به وفى الملجئ كالغافل الى نفس المأمور فكان الاول تكليفا بما لايطاق والثانى تكليفا محالا كما نقل الفرق بذلك عن ابن التلمسانى فيما سبق ولاخفاء فى هذا الفرق أصلا فضلا عن أنه خفى جدا ولذلك قال شيخنا واعلم ان ههنا مقدمة لابدلك منها

وهى ان المتقدمين رحمهم الله تعالى اكتفوا فى التفرقة بين المسائل المتشابهة بعنوانها فمسئلة الغافل الكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته وعدم تصوره الخطاب أصلا لامن حيث عدم صلاحية قدرته للمكلف به وهو الامتثال اذ قدرته صالحة له انما المانع له غفلته عن الطلب حتى يمتثل ومسئلة تكليف مالا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليف من لاتصلح قدرته للمكلف به مع علمه بالتكليف وعدم اكراهه والجائه ومسئلة المكره الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه بالاكراه و بقى اختياره وقدرته مع علمه بالتكليف ومسألة الملجئ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لاقدرة له أصلا بالالجاء فكل مسألة من هذه المسائل لابد أن تعتبر مقيدة بهذه القيود المأخوذة من عنوانها والا لم تكن هى محل الكلام فيها والمتأخرون لم يلتفتوا لهذه القيود فاشتبه عليهم الامر وأشكل عليهم الفرق حتى انهم ماقاموا وقعدوا الا بما لايجدى والشارح العلامة رحمه الله يشير الى هذه الدقائق اشارة خفية جدا لايتفطن اليها الا واحد بعد واحد والجم الغفير يجعلون اشاراته لعدم الاحاطة بدقائقه مواضع الاشكال و يشتغلون بعد ذلك بالقيل والقال وهل بعد ذلك يمكن أن تفهم هذه المواضع على وجهها كلا والله حتى تقوم الساعة أو يهدى الله من عباده من شاء ولقد أشار الشارح العلامة الى محل الاستحالة فى المسألة الاولى بقوله الاتيان به امتثالا فالمحال هناك هو الاتيان امتثالا للامر أو النهي اذ كيف يمتثل الامر أوالنهي من لايعلم أمرا ولانهيا فليست الاحالة لعدم القدرة على المكلف به بأن لاتصلح قدرته له مع وجودها حتى يكون من تكليف مالايطاق وليس هومكرها ولاملجأ والى محل الاستحالة فى الثانية مع تقييده بمن يدرى لما عرفت من ان الكلام فى الملجئ من الجهة السابقة بقوله لامندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له وقوله لعدم قدرته على ذلك فالمحال فيها هو مالا يتعلق به اختياره أصلا ولا ينسب اليه فعله بوجه وهو الوقوع القاتل الذى لايتمكن من دفعه أبدا ولاتحصيله والى محل الجواز فى المسألة الثالثة وهى تكليف مالايطاق بتغييره العبارة حيث قال بناء على جواز التكليف بما لايطاق المفيد بقاء القدرة والاختيار والرضا الا أن القدرة لاتصلح للمكلف به وان عبرعن ذلك العضد بتكليف المحال كما تقدم والى محل المنع فى مسألة المكره بقوله فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به فالمانع فيها هو الاكراه المسقط للرضا دون الاختيار والقدرة الصالحة مع عدم الغفلة وقد أخذ هذا من العنونة عنه بالمكره اه وقد علمت مما قدمناه عن الزركشى أنه قال شرحا لكلام المصنف فيه مسائل أحدها يمتنع تكليف الغافل

كالنائم والناسى لمضادة هذه الامور للفهم فعلل المنع بأن الغفلة تضاد فهم الطلب فلا يتصور فائدة التكليف ثم قال الثانية يمتنع تكليف الملجئ و بعد أن بين المراد به قال فهو لا بد له من الوقوع والاختيار له فيه الى آخر ماسبق من تعليل المنع بانه ساقط الرضا والاختيار ولا فعل له ثم قال وسياق المصنف يقتضى حكاية الخلاف فى هذه الحال وكلام الآمدى فى الاحكام يشير اليه بناء على جواز تكليف مالايطاق عقلا وان امتنع سمعا فعلل القول بالجواز بأنه مبنى على القول بجواز التكليف بما لايطاق ثم قال الثالثة يمتنع تكليف المكره و بعد أن بين المراد به قال فهذا اقدامه على قتل زيد الخ والجلال تبعه فى ذلك كله مع الاختصار و وضوح المقام ثم قال ابن قاسم الثانى أن شيخنا العلامة قال فى قوله بناء على جواز أى قياسا لكن الظاهر أن يقال بناء على التكليف بما لايطاق باسقاط الجواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه فى الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كما فى قياس النبيذ على الخمر اه وأقول لا يتعين أن يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ماذكر بل يجوز ان يكون المقصود به التعليل بأن هذا من افراد ذلك فيثبت له حكمه اه ولايخفى أن قصد الشارح أن يبين أن من جوز تكليف الملجئ بنى ذلك على جواز التكليف بما لايطاق وقاسه عليه أى انه أدخله فيه و جعله منه بخلاف المانعين لتكليف الملجئ فانهم جعلوه من افراد التكليف المحال وفرقوا بينه و بين التكليف بما لايطاق كما هو ظاهر من سياق الشارح ولذلك قال شيخنا عبارة العضد منعه كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال و بعض من جوز تكليف المحال أيضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هاهنا اه فأفاد أن القائل به هو البعض الآخر ممن جوز تكليف المحال فقول الشارح بناء الخ معناه أن هذا القول مبنى على القول بجواز تكليف المحال الا أنه عبر عنه بما لايطاق لان احالته لعدم الطاقة أى لعدم صلاحية القدرة للتعلق به فالقائل بجواز تكليف الغافل والملجئ فهم أن المانع منه عدم الطاقة وليس ذلك بمانع عنده فبنى القول بجوازه على قوله بجواز مالايطاق فالمبنى ملاحظ بعنوان الغافل والملجئ والمبنى عليه ملاحظ بعنوان مالايطاق اه أى أن المبنى ملاحظ بعنوان الخصوص والمبنى عليه ملاحظ بعنوان العموم فدفع توهم المجيز أن الاول فرد من الثانى ولذلك رد عليه الشارح بأنه نوع آخر وليس فردا ممايطاق ثم قال ابن قاسم أيضا الثالث ان كلام الامام وأتباعه صريح فى أن الملجئ قسم من المكره وكلام المصنف لاينافى ذلك لما اشتهر من جواز عطف العام وذكره بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لنكتة وهى هنا مخالفة الملجئ لغيره بضعف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف مخطئا كما أشار الى ذلك بتعبيره بالصواب و بهذا يظهر خطأ الكورانى وغفلته الفاحشة فى قوله بعد أن بين أن الالجاء قسم من الاكراه وقد علم من هذا

التقرير أن افراد الالجاء عن الاكراه ثم عطفه عليه غير سديد اه وكانه لم يطلع على مزيد اشتهار هذه المسألة فى جميع الفنون ولا تصفح شيأ من الكلام الفصيح كالكتاب العزيز والسنة الشريفة حتى يعلم امتلاءه بهذا النوع من العطف والله الموفق ونقله العطار واعترض عليه بما لافائدة فى ذكره كما أنه نقل عن الناصر أنه قال فان قيل يلزم من اندراج تكليف الملجئ فى التكليف بالمحال كون الملجئ اليه محالا وقد يكون واجبا قلت الممكن بالذات قد يجب لشئ كتعلق العلة الموجبة به كالالقاء من شاهق و يستحيل لامر آخر كان تتعلق به العلة الفاعلية بالاختيار فيكون محالا بالنظر اليها ولا مانع من تعدد العبارات باختلاف الاعتبارات تأمل اه ولا يخفى ان هذا الاعتراض وجوابه مبنيان على ان تكليف الملجئ مندرج فى التكليف بالمحال وقد علمت انه لا يندرج فيه بل يقابله وهو من التكليف المحال كما انه لا يخفى ان ما قاله فى الثالث من ان الملجئ قسم من المكره يخالف كما قاله شيخنا وقدمناه عن الزركشى كلام المصنف فى منع الموانع فانه قال فاذاً المراتب ثلاثة أبعدها تكليف الغافل فانه لا يدرى و يتلوها تكليف الملجئ فانه لا يدرى ولا مندوحة له و يتلوها المكره فانه يدرى وله مندوحة لكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما فى الاكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وانما نعتقد انه كلف ان لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له لاستوائهما فى نظر الشارع اه فان هذا الكلام يفيد ان الملجئ يباين المكره ومتى رجعت لى ماقدمناه أيضا من ان الالجاء يسقط الرضا والاختيار والاكراه يسقط الرضا و يفسد الاختيار فقط تعلم انهما متباينان بلا شبهة نعم قد يقع الالجاء بطريق الاكراه لكن ليس الكلام فيه وقد قدمنا لك عن شيخنا والزركشى ماهو صريح فى ان كل مسألة من مسائل الغافل والملجئ وما لا يطاق والمكره تباين الاخرى* قال الجلال فى قول المصنف وكذا المكره وهو من لا مندوحة له عن ما أكره عليه الا بالصبر على ما أكره به يمتنع تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه ولو كان مكرها على القتل لمكافئه فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه لعدم قدرته عليه واثم القاتل الذى هو مجمع عليه لايثاره نفسه بالبقاء على مكافئه الذى خيره بينهما المكره بقوله اقتل هذا والا قتلتك فيأثم بالقتل من جهة الايثار دون الاكراه وقيل يجوز تكليف المكره بما أكره عليه أو بنقيضه لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع كمن أكره على أداء الزكاة فنواها عند أخذها منه أو بنقيضه صابرا على ما أكره به وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الاول للمعتزلة والثانى للاشاعرة و رجع اليه المصنف آخرا ومن توجيهيهما يعلم

انه لاخلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الاول فليتأمل اه ﷺ وكتب ابن قاسم على قوله وهو من لامندوحة له عن ما أكره عليه الخ فقال قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشئ بنفسه اه وأقول الوجه فى الاعتراض ان يقال فيه دور ويجاب بما تقدم فى الملجئ اه وقد أجاب هناك بجوابين أحدهما ان الملجأ بالمعنى الاصطلاحى أى الشخص المعروف بهذا الاسم الخ وهو الذى ارتضاه فيقال نظيره هنا ان المكره بالمعنى الاصطلاحى أى الشخص المعروف بهذا الاسم فلا دور فى أخذ قوله عن ما أكره عليه فى تعريف المكره ﷺ وكتب ابن قاسم على قوله يمتنع تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه على الصحيح الخ فقال أقول فيه أمور الاول ان تقدير يمتنع بيان لوجه الشبه وقد احترز به عن ماقد يتوهم من ان كون الصواب الامتناع مع انه لايصح والثانى ان المراد انه يمتنع تكليفه بكل من الامرين ولا ينافيه التعبير بأو لانها اذا وقعت بعد النفى ولو معنى كما فى الامتناع هنا كان النفى لكل من المتعاطفات كما قرره الرضى وغيره والثالث قال الكمال فيه أمران الاول ان دعوى الخلاف فى تكليف المكره بنقيض ماأكره عليه ممنوعة فقد حكى امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ماأكره عليه كالتكليف بترك قتل المكافئ عدوانا ﷺ الثانى ان قوله ولايمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله فى المكره على القتل انه يمتنع تكليفه حالة القتل الصادر للاكراه بتركه يقتضى كل منهما ان موضع النزاع تعلق التكليف بفعل المكره حال المباشرة مع ان الخلاف فى المسألة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره الى آخر كلامه الطويل وأقول أما الاول فجوابه ما فى حاشية شيخ الاسلام حيث قال قوله وبنقيضه على الصحيح لايعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بنقيض القتل فى صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الاكراه وهو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله واسم القاتل لايثاره نفسه وذكر نحوه السيد السمهودى فانه حكى كلام الكمال بقيل وعقبه بقوله والجواب ان الشارح جرى فى ذلك على طريقة المصنف فى كونه لايكلف بالضد وحمله لكلام من أطلق تكليف القاتل على كونه يأثم من جهة أخرى لا اكراه فيها كما سيأتى تحقيقه وأما الامر الثانى فجوابه أما قوله فيه يقتضى كل منهما الخ فهو انه لاوجه لقصر النظر عليهما والحكم بأن كلامنهما يقتضى ما ذكر وقطع النظر عن ماذكره فى توجيه القول الثانى بقوله لقدرته على امتثال ذلك الخ الدال على ان القول الثانى فرض ماقاله قبل المباشرة ﷺ والصواب النظر الى مجموع الامرين أعنى ماقتصر هو عليه وما ذكره الشارح فى توجيه القول الثانى ولا شك ان النظر الى المجموع يوجب كون الخلاف لفظياً كما ذكره الشارح لا معنويا كما زعمه هو وأما تخصيص

المكره فلتصوير مرادهم فى هذا الفرد المخصوص لاجل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا لتخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم بانهم يفرضون النزاع فى بعض الجزئيات وان كان عاما كما سيأتى فى قول المصنف وهى مفروضة فى تكليف الكافر بالفروع وأما قوله فى آخر كلامه عن امام الحرمين مع انه قائل بتكليف المكره فيجوز أن يكون قوله بتكليف المكره من حيث الايثار كما تقدم عن شيخ الاسلام والسيد السمهودى فلا يقتضى ان محل النزاع ما زعمه مخالفا للشارح وعند هذا يظهر اندفاع قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف فليتأمل والربع انه قد ينظر فى قوله فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به الخ فان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه أن يقصد بالفعل داعى الشرع كما سيأتى فى المقابل والجواب ان مبنى هذا القول على ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكر فتأمله اه ونقله العطار وذكر ما حذفه ابن قاسم من كلام الكمال فقال وقد وافقهم امام الحرمين على انقطاع التكليف حال المباشرة مع انه قائل بتكليف المكره وذلك يقتضى أن موضع النزاع غير ما ذكر وهو ان الفعل الذى أكره عليه قبل صدوره لداعى الاكراه هل يجوز عقلا تعلق التكليف به وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الثانى لا مع الاول خلافا للشارح فى الامرين اه وبعدان ذكر جوابى ابن قاسم مختصرين قال فى الجواب عن الامر الثانى للكمال على انه يبطل الاعتراض من أصله ما سيأتى من أن هذا القول لبعض المعتزلة القائل بان التكليف انما يتعلق حال مباشرة الفعل لانه حال القدرة وانه مفقود فى المكره فى تلك الحال فالتخصيص بالمكره لا غبار عليه اه وهو مأخوذ من جواب ابن قاسم عن النظر المذكور فى الامر الرابع وقال شيخنا على قول المصنف وكذا المكره قد عرفت ان الكلام فى الجواز والامتناع العقلى وان بين كل من الغافل والملجئ والمكره التباين لان الكلام فى كل من حيث خصوصه لا من حيث عموم غيره له أو عمومه لغيره اذ خصوصه هو محل الخلاف فيه ولذا جعل المصنف المراتب ثلاثا كما مر فما ذكره ابن قاسم بقوله وكلام الامام وأتباعه صريح فى أن الملجأ قسم من المكره وكلام المصنف لا ينافى ذلك لما اشتهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كعكسه لا منشأ له الا عدم الاعتناء بتحرير المطالب كيف وقد عرفت أن الالجاء يزيل الرضا والاختيار معا بخلاف الاكراه فانه انما يزيل الرضا فقط وقال شيخنا أيضا قد عرفت أنهم اكتفوا فى بيان قيود المسائل بالعنوان فالمراد انه يمتنع تكليفه بأن يأتى بالمكره عليه امتثالا أى يفعل الفعل الذى يفعله للاكراه امتثالا والامتثال يستلزم الفعل مطاوعة والفعل للاكراه ينافيه اه وقال فى قول الشارح وهو من لا مندوحة له الخ أى لا مخلص له عن الفعل له بان لا يمكن ان يفعل لغير الاكراه فلا يتأتى أن يفعل لداعى الشرع ولا غيره غير جهة

الاكراه كما اذا أكره على القتل وعظم خوفه حتى لا يمكنه أن يريد بالقتل التشفى مثلا فان هذا لا يمكنه أن يفعل لداعى الشرع ولا غيره غير الاكراه لان الفرض انه عظم خوفه بسبب الاكراه حتى لم يمكنه أن يستحضر ان القتل لغير الاكراه وكما اذا أكرهه على أداء الزكاة وعظم خوفه حتى لم يمكنه نية الدفع عنها اذ لو أمكنه أن يفعل لغير الاكراه لكان له مندوحة والفرض خلافه لان من له مندوحة غير مكره اذ هو راض بالايقاع على الوجه الذى أراده وقد عرفت أن المكره غير راض لان الاكراه يزيل الرضا على ان صاحب القول الاول فارض كلامه فى فاعل للاكراه لا مندوحة له بان لا يكون هناك وجه لموافقة داعى الشرع أصلا فخرج ما يكون فيه وجه لموافقته ❊ والحاصل ان الكلام فيمن أتى بالمكره عليه الذى لا وجه فيه لموافقة الشرع من حيث انه مكره عليه امتثالا وهو محال اه ومن هذا يعلم أن كلام المصنف فى الاكراه الملجئ الذى يجعل المكره عظيم الخوف الى الحد الذى قاله شيخنا فيكون المصنف موافقا لما قدمناه عن الامام فى المحصول والبيضاوى فى المنهاج وغيرهم من أئمة الشافعية من أن الاكراه الملجئ يمنع من التكليف بالفعل المكره عليه و بنقيضه وتعريف الاكراه الملجئ الذى قدمناه عن التلويح على مذهب الشافعى ينطبق على هذا ❊ وكتب شيخنا على قول الكمال الذى نقله البنانى كغيره يقتضى كل منهما ان موضع النزاع الخ فقال له هذا كلام لا وجه له وما قاله الشارح متحقق مع كون التكليف قبل المباشرة كما اذا قال له ان لم تقتل زيدا غدا قتلتك فانه حين قتله للاكراه يأتى جميع ما ذكره ولا أدرى كيف اجترؤا على مثل هذا الكلام بعد نص الشارح على توجيه القول الاول بقوله وان الفعل للاكراه الخ وتوجيه الثانى بقوله بأن يأتى بالمكره عليه الخ فتأمل اه ويدل لما قال شيخنا ما قدمناه من استدلال الامام فى المحصول على ان الاكراه الملجئ مانع من التكليف بالفعل المكره عليه و بنقيضه بان المكره عليه واجب الوقوع من المكره وضده ممتنع وقوعه من المكره لانه مضطر فى ايقاع الفعل أحياء لنفسه والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع الى آخر ما تقدم فانه جعل علة وجوب وقوع الفعل المكره عليه وامتناع ضده من المكره انه مضطر الى ايقاع الفعل المكره عليه أحياء لنفسه وذلك يدل على ان الكلام فيما قبل المباشرة وقدمنا لك ان ما استدل به الامام هو معنى قول صاحب المنهاج استدلالا على ما ذكر لزوال القدرة الى آخر ما تقدم منه وهذا بعينه هو معنى قول الشارح فى توجيه القول الاول لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ وان قول الشارح فى توجيه القول الثانى لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتى بالمكره عليه الخ كاد يكون صريحا فى ذلك فافهم ❊ وكتب شيخنا على قول الجلال يمتنع تكليفه فقال سواء قلنا ان التكليف قبل الفعل ويدوم مع الفعل على ما هو رأى الاشعرى المنقول

عنه فى الكتب الغير المشهورة أو قبله و ينقطع وقت الفعل على ما هو رأى المعتزلة وأما الانقطاع بعد الفعل فمحل وفاق وسواء قلنا ان القدرة مع الفعل على ما هو التحقيق بناء على انها القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة أو قلنا انها قبل الفعل على خلافه بناء على انها القوة التى تعتبر مؤثرة عند انضمام الارادة اليها * قال السعد فى حاشية العضد فان قيل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بان القدرة مع الفعل لا قبله وان تكليف مالا يطاق غير واقع وان جاز والاتفاق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف أزليا قلنا معنى مالا يطاق هو الذى يمتنع تعلق القدرة الحادثة به فكون القدرة مع الفعل لا ينافى كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به مطلوبا ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بان يكون الاتيان به مطلوبا من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء فى وجوده قبل الفعل والا لم يعص أحد قط وما نقل عن الاشعرى ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل لان التكليف هو طلب أن يحصل الشىء فى المستقبل ولا خفاء فى انقطاعه بعده والا لكان تكليفا بتحصيل ما حصل قبل وهو محال وأما ان التكليف الازلى لا ينقطع أصلا فهو التكليف العقلى المبنى على ان الطلب قديم لا يعقل الا متعلقا بمطلوب وهو غير تنجيز التكليف وأما ما قاله يعنى العضد فى امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغالطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد وكذا ما ذكره من انتفاء فائدة التكليف لانا لانسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه اه وقال فى التلويح فان قيل يجب أن يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلق فلا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك و بانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليفه بما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده و به يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال اه

هذا هو الكلام الذى قيل فى كون التكليف قبل الفعل ومعه أو قبله فقط أو معه فقط وفى كون القدرة قبل الفعل أو معه ومعلوم انه لا دخل للاكراه فى شئ من المنع والاجازة فى هاتين المسالتين والشارح قد اعتبر المانع عدم القدرة على الاتيان بالفعل للاكراه على وجه الامتثال

لتضمنه الرضا فيكون تكليفا بجمع النقيضين فالحق انه لا دخل لشيء من هاتين المسألتين فى مسألة تكليف المكره أصلا و بناؤها على ذلك انما هو من سوء الفهم وعدم التأمل وسيتضح لك نعم كون القدرة مع الفعل بناء على أنها القوة المستجمعة لشرائط التأثير يمنع تعلقها بالنقيضين كما هو رأى الاشعرى ومتابعيه بل بالمقدورين مطلقا وكونها قبل الفعل بناء على انها مجرد القوة العضلية كما هو رأى المعتزلة لا يمنعه لكن ذلك بحث آخر لا دخل له هنا والحق فيه مع الشيخ اذ لو وجدت القدرة الحادثة قبل الفعل فى وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالى باطل اما الملازمة فظاهرة اذ لا قدرة بدون المقدور وأما بطلان التالى فلان الفعل فى ذلك الوقت لو كان ممكنا فيه فليفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم امكان اجتماع النقيضين اه لكن لا يخفى عليك أن القدرة التى بنى عليها الاشعرى مذهبه وهى القوة المستجمعة لشرائط التأثير غير القدرة التى بنى عليها المعتزلة مذهبهم وهى القوة العضلية التى هى عبارة عن سلامة الآلات مع ارتفاع الموانع وكل من الفريقين لا ينكر القدرة التى بنى عليها الآخر مذهبه فتأمل * وكتب شيخنا على قول الجلال بالمكره عليه أو بنقيضه فقال قيل أو بمعنى الواو لوقوعها فى سياق النفى معنى ولا حاجة اليه بل هو مضر اذ الترك انما يكون نقيضا اذا وقع زمن الفعل لاشتراط الاتحاد فى الزمن فى التناقض كما هو معلوم من الوحدات الثمانية المشترطة فى التناقض ولا يمكن الاتيان بالترك زمن الفعل فهو محال سواء كان بالفعل للاكراه أولا ولو كانت بمعنى الواو لا فادت ان امتناع تكليف المكره للجمع بين النقيضين وليس كذلك وأيضا هذا فى مقابلة اقول الآنى فليتأمل وانما زاد الشارح النقيض أخذا من التشبيه بالملجىء ومن قول المصنف وانم القائل الخ اذ هو دفع لما يتوهم من أنه انم لتكليفه بالنقيض اه وأقول انما زاده لان التكليف به موضع الخلاف أيضا كالتكليف بالفعل المكره عليه وليبين أن كلام المصنف مفروض فى تكليف المكره بالفعل المكره عليه أو بنقيضه لا بغيرهما لانهما موضع النزاع كما علم مما قدمناه وليتورك على الزركشى حيث قصر الكلام على الفعل المكره عليه ولم يتعرض لنقيضه * وكتب شيخنا على قول الجلال لعدم قدرته على امتثال ذلك فقال المراد القدرة التى تصير مؤثرة بعد عند انضمام الارادة اليها فالمراد لعدم قدرته الصالحة للتعلق بالفعل وقت التكليف به الذى هو قبل الفعل اذ فرض الكلام انه مكره وقت الفعل فاعل للاكراه فلا قدرة له تصلح أن تتعلق بالفعل على وجه الامتثال بأن يأتى به مطاوعة بناء على الصحيح من أن التكليف انما يعتمد صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه اختيارا كما تقدم * وهذا مفقود هنا فان فرض الكلام انه فاعل للاكراه اه

وكتب شيخنا أيضا على قول الجلال على امتثال ذلك أى التكليف بالمكره عليه
ووجه عدم قدرته عليه ان امتثال التكليف بالمكره عليه هو ان يأتى بالفعل الواقع للاكراه
إختيارا مطاوعة للامر وهومحال اه * وكتب ابن قاسم على قول الجلال لا يحصل الامتثال به
فقال قال شيخنا العلامة فى قوله به متعلق بيحصل والضمير فى به يرجع الى الفعل فالامتثال
هو المعجوز عنه وان وجد الفعل بدونه وأما النقيض فهو معجوز عنه بنفسه لوجود الفعل
اذ لا يمكن الاتيان بالنقيض مع الفعل والا يلزم الجمع بين النقيضين اه وقوله فالامتثال هو
المعجوز عنه قيل فيه بحث اه وكان وجه البحث انه يصح أن يقال ان الفعل للامتثال
معجوز عنه وفيه بحث فليتأمل اه ونقله العطار حاذفا البحث والبحث فى البحث لانهما لامعنى
لهما والمقصود واضح من قول الشارح فان الفعل للاكراه الخ وقال شيخنا فى ذلك فتكليفه
حينئذ معناه أن يطلب منه أن يحصل الفعل الذى هو واقع للاكراه على وجه الامتثال وهو
ممتنع عقلا لانه تكليف بجمع النقيضين اه فالمعجوز عنه هوالاتيان بالفعل الذى وقع للاكراه
على وجه الامتثال * وكتب ابن قاسم على قول الجلال ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه فقال قال
شيخنا الشهاب ذكر هذا الظرف أى قوله معه للاشارة الى ان امتناع التكليف انما هو حالة
القتل وقد صرح بذلك بقوله فانه يمتنع تكليفه حالة القتل وقال شيخنا العلامة والاولى أن يقول
ولا يمكن الاتيان معه بالمكلف به ولا بنقيضه اه وأقول وجه عدم امكان الاتيان معه بالمكلف
به عدم امكان وجود الفعل مرتين معا من شخص واحد فلا يمكن وجود الفعل مرتين معا
واحدة لاجل الاكراه وواحدة لداعى الشرع ووجه الاولوية التصريح بالمطلوب وافهم التعبير
بالاولوية صحة ما سلكه الشارح وهو ظاهر لظهور ان الاتيان بالفعل للاكراه لا يمكن معه
الاتيان به لداعى الشرع فما تركه الشارح من لازم ما ذكر فكأنه ترك التصريح به اختصارا وصرح
بقوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه مع لزومه لما ذكره أيضا ليتضح المطلوب بتمامه من انتفاء
القدرة على كل واحد من الامرين ونقل العطار كلام الشهاب وقال ووجهه ان التكليف عند
أصحاب هذا القول وهم بعض المعتزلة منتف قبل المباشرة فى حق المكره وغيره والانتفاء الذى
يخص المكره هو الانتفاء حال المباشرة كما مر اه * وقد علمت انه لادخل لمسألة التكليف قبل
المباشرة أو حال المباشرة فى مسألة امتناع تكليف المكره ولذلك قال شيخنا قول الشارح ولا
يمكن الاتيان معه بنقيضه وهو الترك له وانما قال معه لان نقيض كل شىء رفعه فيلزم أن يقع فى زمن
وقوع ذلك الشىء اذ يشترط فى التناقض اتحاد زمن النقيضين فيلزم ان معنى تكليف المكره
بالنقيض أن يكلف فاعل المكره عليه بتركه زمن فعله وذلك التكليف قبل الترك الواقع زمن
الفعل وهو محال وعبارة أخرى وهو ان الاكراه على الفعل اكراه على ترك الترك له اذ لا يمكن

ترك الفعل مع الاكراه عليه وقال أيضا فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه لما كان الاثم لو ترتب يترتب على القتل فيكون حينئذ مكلفا بتركه وتركه يكون زمنه قال * الشارح معه فيما مر وقال هنا حالة القتل لما سيأتى وانما امتنع تكليفه حينئذ بما ذكر لان الاكراه على القتل مانع من تركه فهو اكراه على ترك تركه وقال أيضا رحمه الله مقتضى التكليف بالترك أن يكون التكليف قبله بناء على مذهب المعتزلة الذين هم أصحاب القول والترك لذلك الفعل انما يتصور قبله بان يكون واقعا فى زمنه لانه نقيضه فيكون التكليف به قبل زمن الفعل و يكون هو واقعا زمن الفعل لاشتراط اتحاد الزمن فى التناقض لكن لما كان الكلام فى تكليف المكره الفاعل ما أكره عليه بنقيض فعله لزم ان يكون التكليف زمن الفعل لان مقتضى كون المكلف به النقيض لفعله ان يكون فعله واقعا زمن التكليف بنقيضه مع أن النقيض وهو الترك لذلك الفعل انما يكون فى زمن يقع فيه الفعل والا لم يكن نقيضا له فيلزم التكليف قبل زمن الفعل بناء على التكليف قبل الفعل * والحاصل ان اللازم للتكليف بالنقيض بناء على مذهب الاعتزال أن يكون قبله وقبله هو زمن الفعل لفرضنا انه وجد منه الفعل للاكراه وقولنا ان هذا الفاعل للاكراه لا يمكن تكليفه بنقيض فعله بأن يقال له اقتل زيدا والا قتلتك وأنت مكلف ان لا تقتله ومعلوم ان الترك لذلك الفعل انما يكون ان لم يوجد بان يوجد الترك بدله فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ولذلك استحال الاتيان بالنقيض لعدم قدرته عليه كما قال فقول الشارح يمتنع تكليفه حالة القتل انما هو لفرض الكلام فى أن المكلف بالنقيض فاعل للاكراه مكلف بنقيض فعله فيلزم أن يكون التكليف زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل المكلف به لكن ذلك محال لوقوع الفعل فلا يتأتى الترك حتى يكلف به فليتأمل حتى يتبين انه ليس مبنيا على ان التكليف مع الفعل وانه لامنافاة بينه و بين قوله فيما مر ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه اهـ* وحاصله ان الشارح انما قال معه أولا لاجل ان يبين ان نقيض كل شئ رفعه فيلزم ان يقع فى زمن وقوع ذلك الشئ وانه انما قال ثانيا يمتنع تكليفه حالة القتل ليبين ان الكلام مفروض فى ان المكره المكلف بنقيض الفعل مباشر للفعل لاجل الاكراه وهو فى هذه الحال مكلف بنقيض فعله وكل ذلك ليبين الشارح وجه احالة الوقوع وليس ذلك لان الكلام مبنى على ان التكليف مع الفعل وحال المباشرة كما فهمه الحواشى فاعرف ذلك وقال شيخنا فى قول الشارح لعدم قدرته أى لعدم قدرته الصالحة لان تتعلق بالترك اذ قدرته لا تتعلق بترك الواقع اهـ وأجاب الحنفية القائلون بان الاكراه مطلقا سواء كان ملجأ أو غير ملجئ لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه كما اذا أكره على فعل الصلاة و بنقيض ما أكره عليه كاجتناب شرب الخمر الذى أكره عليه فمن أكره على ترك الصلاة لم يخرج عندنا عن كونه مكلفا بالصلاة

فهي واجبة عليه وتركها حرام بان كلا من الفعل المكره عليه ونقيضه ممكن فى ذاته بالنظر الى ذات الفعل قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه وكيف لايكون الفاعل متمكنا وقادرا والفاعل قد اختار أخف المكروهين من المكره عليه والمكره به مثلا اذا أكره بقتل نفسه على قتل انسان معصوم الدم فلا ريب ان الثانى أخف من الاول فان الانسان مجبول على ان يقدم حياته على حياة أخيه فيختار قتل غيره استبقاء لحياة نفسه ولذلك قد يفترض على المكره فعل ما أكره عليه كالو أكره بالقتل على شرب الخمر فان شرب الخمر صار واجبا على المكره بالقتل لان الله تعالى قد استثنى حالة الاضطرار من الحرمة ولا ريب ان المستثنى يغاير المستثنى منه فى الحكم فيكون المستثنى من المحرم مباحا فلو صبر ولم يشرب الخمر حتى قتل كان آثما بترك الشرب والتسبب فى قتل نفسه فيكون قد ارتكب منهيا عنه مع وجود الامر المباح الذى لوفعله لم يرتكب ذلك المنهي عنه وأما ماقيل من ان المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع الوقوع فجوابه أنكم ان أردتم بالوجوب الوجوب الشرعى وبالامتناع الامتناع الشرعى سواء كان طريق ذلك هو الشرع كما يقول محققوا أهل السنة أو طريقه العقل كما يقول المعتزلة فهو لاينافى القدرة على الفعل لان كلا من الوجوب والامتناع بالمعنى المذكور مرجح لاموجب فان كثيرا من الافعال التى أوجبها الشارع أوأدرك العقل حسنها يترك لدواعى النفس أوغيرها فلا يكون الوجوب بهذا المعنى موجبا لوجود الافعال بل يكون مرجحا فلاينافى قدرة المكلف على الفعل واختياره له وان أردتم الوجوب والامتناع العقليين قلنا فلنا أن لانسلم ذلك ونقول انما وجب وقوع المكره عليه وامتنع نقيضه عقلا لانكم فرضتم الكلام فى أن المكره المكلف بالنقيض مكلف بنقيض الفعل حال وقوع الفعل الاكراه فلزم استحالة النقيض لوقوع الفعل ولانسلم ذلك بل نقول ان مقتضى كون التكليف قبل المكلف به أن يكون التكليف حال الاكراه بحيث يكون قبل الفعل المكره عليه ونقيضه والحاصل المكره انما خير المكره حال الاكراه بين ما أكرده به وما أكرهه عليه وترك له اختيار أحدهما وقولكم ان مقتضى التكليف بالترك الذى هو النقيض أن يكون التكليف قبله مسلم ولكن لا نسلم أن المكره مكلف بأن يأتى بنقيض الفعل زمن الفعل ومعه حتى يلزم ماقلتم ولنا أن نسلم ماقالوا وأن الوجوب والامتناع عقليين لكن نقول ان هذا الوجوب وهذا الامتناع وجوب وامتناع بالغير لابالذات فان الفعل المكره عليه انما وجب عقلا لوقوعه بعلته التامة ونقيضه انما امتنع عقلا لوقوع الفعل ولكن الفعل انما وقع باختيار المكره له لابطريق الاضطرار فكان امتناع النقيض أيضا باختياره حيث اختار الفعل بدلا عن نقيضه وهذا عام فى كل فعل مكلف به أوقعه المكلف اختيارا وغاية مايقتضيه هذا الكلام أن لايبتدأ التكليف حالة الفعل لاأن لايستمر التكليف الذى كان قبل الفعل حالة الفعل أيضا وأما ماقيل

ان الفعل المكره عليه لايأتى به المكره الالداع الاكراه لان الانسان يميل بطبعه أولا الى دفع المضار الجسمانية كالضرب والحبس عن نفسه فالاكراه هو الباعث للمكره أولا على ارادة الفعل المكره عليه دفعا للمضرة عن نفسه و بالنظر الى هذا الباعث يفعل المكره ما أكره عليه فلا يكون اتيانه لداعى الشرع فلا اخلاص فلا امتثال فالفعل للاكراه لايحصل به الامتثال فهو مبنى على ماذهب اليه المعتزلة من منع التكليف بما لم يترتب على اتيانه ثواب لاشتراطهم كون المأمور به بحال يثاب على فعله والجواب عنه كما قدمنا أنا لانسلم أن الاتيان بعين المكره عليه يكون لداع الاكراه لزوما بل يجوز أن يأتى به لداعى الشرع فان الذين بذلوا أنفسهم فى سبيل الله لايقدمون على الفعل ولو أكرهوا عليه الالداعى الشرع وانما الاعمال بالنيات وقدمنا لك أن ماقيل فى الجواب عن ماقالوا مما ذكر من أن صحة التكليف بالضد تقتضى المقدورية على الضد الاخر لان القدرة على شئ عندهم قدرة على ضـد ذلك الشئ فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة على ضد ضد المكره عليه وضد ضدالمكره عليه عين المكره عليه لايدفع الاستدلال المذكور لانهم لم يذهبوا الى منع التكليف بعين المكره عليه لكونه غير مقدور بل لعدم ترتب الثواب عليه كماسبق على أن هذا الاستدلال وجوابه انما هو فى غير الملجئ من الاكراه حيث جعله المعتزلة كماسبق مانعا من التكليف بعين المكره عليه دون نقيضه يعنى لايمنع الاكراه غير الملجئ التكليف بنقيض المكره عليه عنـد المعتزلة فان أكره على ترك الصلاة بالحبس فالترك غير مكلف به لانه عين المكره عليه وأما نقيضه وهو الصلاة فهي مكلف بها كما سبق وهذا لايفيد هنا لان كلام المصنف والشارح فى الاكراه الملجئ بدليل أنهما جعلاه مانعا من التكليف بالمكره عليه و بنقيضه وجعل الشارح ذلك قول المعتزلة وهم انما يقولون ان الاكراه الملجئ هو الذى يمنع التكليف بالمكره عليه و بنقيضه وأما غير الملجئ ففيه التفصيل السابق فان قلت ان فرض الكلام فى أن المكره أتى بالمكره عليه لداعى الاكراه وفى حالة الفعل لداعى الاكراه لايتأتى أن يأتى به أو بنقيضه للامتثال قلنا ان هذا مبنى على أن المكره مكلف بان يأتى بالفعل امتثالا حالة الفعل لداعى الاكراه أو بنقيض الفعل زمن الفعل ومعه وقد قدمنا لك الجواب عنه فتذكر ﴿ وكتب ابن قاسم على قوله لمكافئه فنقل عن شيخ الاسلام أنه قال أو لغيره المحترم المفهوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف فى المكافئ الذى يجب بقتله القود ففى غيره أولى اه وقال شيخنا العلامة ماحاصله هذا بيان لمتعلق القتل وانما قدره لخصوصه لان المبالغة المستفادة من لو أظهر فيه أو ربما يقال فى غير المكافىء يكلف بالمكره عليه ارتكابا لاخف الضررين اه وهذا اذا كان المقتول غير مكافىء للمكره وأما اذا كان المكره غير مكافىء للمقتول ففى قياس ذلك يقال ربما يكلف بنقيض المكره عليه صابرا على العقوبة ارتكابا لاخف الضررين لان قتل

المكره أخف لان المأمور بقتله أعظم حرمة بقي ان هذا كله واضح اذا كان كل من المكره به والمكره عليه القتل أما اذا كان المكره عليه القتل والمكره به القطع مثلا فلا يظهر هذا التوجيه فليتأمل اه واقتصر العطار على نقل ما لشيخ الاسلام والناصر معرضا عن ما لابن قاسم ونقل البناني ما للسكل وسكت عليه وأقول قد علمت ان الكلام فى الاكراه الملجيء كما علمت ان فريقا منهم الحنفية عرفوه بانه الاكراه بما يفوت النفس أو العضو ومثلوا لما يفوت النفس بقطع الرأس وشق البطن* وبالجملة كل ما يؤدى الى الهلاك غالبا سواء كان قطع عضو أو افناء تمام البدن ومثلوا للثانى بقطع عضو لا يؤدى الى الهلاك عادة كقطع اليد أو الاصبع وقالوا ان حكمه حكم الاول لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها سواء أفضى الى الهلاك أولا حتى قال شمس الأئمة ولو أنملة لان حرمته كحرمة النفس وقال فريق منهم الشافعى الاكراه الملجيء ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق مايخوفه به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح أى الشديد وقطع العضو وتخليد السجن وقالوا جميعا ان الاكراه يعدم الرضا و يفسد الاختيار ولا يعدمه وقال فى التلويح ومعنى فساد الاختيار أن الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على المكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه وقد صرحوا أيضا ان المعول عليه استواء الفاعل والمفعول به كالقاتل والمقتول فى نظر الشارع ولذلك قيد الشارح كغيره بالمكافىء احترازا عما لو اكره على قتل الحربى لاكراهه على الاسلام فكل ماساواه عصمة فى نظر الشارع بان حرم الشارع التعرض لدمه وماله الا بحق فهو مكافىء وأما الاكراه على قتل غير المكافىء وهو من لا يكون معصوم الدم فهو الذى وافق فيه داعية الاكراه داعية الشرع وهذا وان كان فيه خلاف كما تقدم عن الزركشى لكن ليس كلام المصنف فيه بل كلام المصنف فيما خالف فيه داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على قتل المكافىء وأما قول الزركشى فلا خلاف فى جواز التكليف به فقد تقدم عن شيخ الاسلام الجواب عن المصنف فى مخالفته وسيأتى عن الجلال الاشارة الى الجواب بقوله الذى هو مجمع عليه حيث جعل المجمع عليه هو الاثم فقط دون التكليف بالمكره عليه ونقيضه فحمل الاجماع على جواز التكليف فى الاكراه الذى خالف فيه داعيته داعية الشرع على الاجماع على الاثم فقط ومن ذلك تعلم انه لا وجه لقول العلامة اذ ربما يقال فى غير المكافىء يكلف بالمكره عليه الخ فان غير المكافىء ليس الا غير معصوم الدم وهذا ليس الكلام فيه وأما الخلاف الذى نقله الزركشى فهو خلاف آخر بين الشافعية أنفسهم والخلاف الذى نحن بصدده بين المعتزلة وهم القائلون بمنع الاكراه الملجيء للتكليف بالمكره عليه و بنقيضه و بمنع غير الملجيء للتكليف بعين المكره عليه دون نقيضه و بين الحنفية القائلين بعدم منع الاكراه مطلقا للتكليف مطلقا و بين القائلين ومنهم كثير

من أئمة الشافعية بمنع الملجىء التكليف مطلقا وعدم منع غير الملجىء مطلقا وقد علمت ان المصنف
اختار فى هذا الكتاب قول المعتزلة وكذا لاوجه لقول ابن قاسم وأما اذا كان المكره عليه غير
مكافىء للمقتول الخ لما علمته ان غير المكافىء هو غير معصوم الدم وهو الحربى فاذا أكره على
قتل حربى مثله كان مكافئا فتى كانا مستأمنين فى دارنا وجرينا على ان الكفار مخاطبون بفروع
الشريعة كان الاكراه على قتل مكافىء وان لم يكونا مستأمنين فليس الكلام فى ذلك لانهما
حينئذ يكونان فى دار الحرب والاحكام فيها منقطعة وان كان المكره حربيا على قتل ذمى
أو مسلم فتى جرينا على ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة فهو المراد بقول شيخ الاسلام
أو لغيره المحترم المفهوم بالاولى ففيه الخلاف كغيره فلا وجه لقوله ربما يقال تكليف الخ كما انه
لاوجه لقوله بقي ان هذا كله الخ لما علمته انه لافرق فى الاكراه الملجىء الذى كلامنا فيه بين
النفس والعضو على وجه ماسبق فتدبر وقول الجلال الذى هو مجمع عليه انما أتى بذلك ليبين
ان المجمع عليه هو اثم القاتل فقط فلم يكن مصادما لما حكاه امام الحرمين فى التلخيص من
اجماع العلماء قاطبة على توجيه النهى على المكره على القتل ولالما قاله فى شرح اللمع من ان
الاجماع انعقد على ان المكره على القتل مأمور باجتناب القتل ودفع المكره عن نفسه وانه
آثم بقتل من أكره على قتله كما تقدم نقله عن الزركشى وذلك لان المصنف اختار ان هذا
الاجماع على اثم القاتل لا على التكليف بالمكره عليه ونقيضه كما اختار ان اثم القاتل ليس
لانه مكلف بالمكره عليه أو بنقيضه بل لايثاره نفسه بالبقاء على مكافئه ولذلك قال الزركشى كما
تقدم وتارة قيل انه كلفه كما فى الاكراه على القتل فيعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل
نفسه والمختار عند المصنف انه كلف ان لايؤثر نفسه على نفس غيره المكافىء له لاستوائهما فى
نظر الشارع فلما آثر وأقدم لمجرد حظ نفسه وجب عليه القصاص فى الاصح وأثم بلاخلاف اه
كما ان قول المصنف وأثم القاتل الخ قد علمت انه جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا كان
المكره غير مكلف فما باله يأثم على القتل فأجيب بان اثمه من حيث ايثاره لامن حيث انه مكره
كما سبق أيضا وقول المصنف والجلال لايثاره نفسه بالبقاء على مكافئه الذى خيره بينهما المكره
الخ هو بمعنى قول الزركشى كما سبق فهو أى المكره ذو جهتين جهة الاكراه ولا اثم فيها
وجهة الايثار ولا اكراه فيها أى وفيها الاثم وهذا لانك اذا قلت اقتل زيدا والاقتلتك فمعناه
التخيير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد أثم الى ان قال الزركشى وهذا تحقيق حسن الخ
وقد علمت ان الكلام فى الاكراه الملجىء فلا فرق فى هذا بين ان يكون كل من المكره
به والمكره عليه القتل وبين ان يكون المكره به القتل والمكره عليه القطع أو العكس لما
علمت ان احترام العضو ولو أنملة كاحترام النفس فقول المصنف لايثاره نفسه أى أو عضوه

بالبقاء فاندفع قول ابن قاسم وتبعه فيه العطار والبنانى هذا لا يأتى اذا كان المكره به غير القتل الخ على ان هذه الصورة معلومة بالاولى كما قال الان يجاب بان هذا مفهوم بالاولى اه فالمتوهم وروده ما اذا كان المكره عليه القطع والمكره به القتل وقد علمت انه غير وارد لعدم الفرق بين احترام النفس والعضو وقول الجلال فيأثم بالقتل من جهة الايثار دون الاكراه قد علمت ان أصله للمصنف كما بسطه الزركشى فيما تقدم وقد نقله ابن قاسم أيضا عن المصنف فى منع الموانع وهو صريح ان أصل القتل لاعقاب فيه وانما القتل فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار نفسه على غيره فالاثم انما هو بالقتل من جهة الايثار كما قال الجلال فاندفع قول العلامة الصواب ان يقول فيأثم بالايثار اذ القتل على هذا القول لا دخل له فى الاثم اه وقد اقتصرنا على هذا المقدار من كلام العلامة ودفعه لانه الذى يتعلق بالموضوع الذى بصدده المصنف والجلال وأما قول العلامة وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجه حال مباشرته الى ان قال فقد ظهر ان الاثم بسبب الايثار وما أطال به ابن قاسم فى رده كلاهما خارج عن الموضوع لما علمته مما قدمناه من ان مسألة المكره والخلاف فى تكليفه وعدمه لا دخل فيه للخلاف فى ان القدرة على الفعل حال مباشرته أو قبل مباشرته فلذلك أعرضنا عنه وقول الجلال وقيل يجوز التكليف بما أكره عليه أو بنقيضه الخ قال شيخنا أى يجوز عقلا تكليف المكره أى تكليفه قبل الفعل مع استمرار التكليف حال الفعل على ما هو أصل الاشاعرة لان هذا القول لهم كما سيأتى لا لان هذا القول مبنى على ذلك كما قيل فانه باطل لان المدار على امكان الامتثال وعدمه و بالنظر لكون التكليف حاصلا مع الفعل يمكن الامتثال لان المطلوب الايجاد بوجود حاصل بهذا الايجاد لا بوجود سابق نعم عليه اشكال آخر تقدم اه وهذا الاشكال هو ما قدمه بقوله نعم كون القدرة مع الفعل بناء على انها القوة المستجمعة الى آخر ما نقلناه سابقا ومراده بقوله لا لان هذا القول مبنى على الخ الرد على من قال كالعلامة وغيره من الحواشى ان الخلاف فى تكليف المكره مبنى على الخلاف فى ان التكليف قبل الفعل ويستمر حال المباشرة أو ينقطع أو أنه حال المباشرة فقط كما نقلناه عنه رحمه الله سابقا ومن ذلك تعلم أيضا ان قول العلامة فى اعتراضه المار على الجلال وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجد حال المباشرة خروج عن الموضوع واشتغال ابن قاسم فى رده كذلك كما قلنا * قال الجلال وقيل يجوز تكليف المكره بما أكره عليه أو بنقيضه فأقول قد علمت ان القول الاول قد فرض الكلام فى الاكراه الملجىء وقد علمت ان الاكراه مطلقا لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه و بنقيضه عند الحنفية كما نص عليه فخر الاسلام فى أصوله وصدر الشريعة فى تنقيحه وابن الهمام فى تحريره وأقره صاحب الكشف والتفتازانى فى التلويح وابن أمير حاج فى التقرير * وان جماعة من الاصوليين

كالامام الرازى فى المحصول والآمدى فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج وغيرهم فى أسفارهم
قالوا ان الاكراه الملجىء يمنع التكليف بالفعل المكره عليه و بنقيضه وذكر ابن التلمسانى ان هذا
القسم لاخلاف فيه وان غير الملجىء لايمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج وقال
ابن التلمسانى فى شرح المعالم وهو مذهب أصحابنا اه فتى قلنا ان القول بجواز التكليف الذى
حكاه الجلال هنا بقيل هو قول الاشاعرة كما هو صريح كلام الزركشى المتقدم ومايأتى عن
الجلال يتعين ان يكون المراد منهم غير هؤلاء الجماعة الذين فصلوا هذا التفصيل و يكون هذا
القول كما هو قول الاشاعرة هو قول الحنفية قاطبة كما سبق وقول الجلال و بنقيضه قال شيخنا
أى مع اكراهه على النقيض الآخر كما هو الغرض لكن لامع التكليف به اذ لايأتى الجمع
بين النقيضين اه ومراده لامع التكليف بالاتيان به مع نقيضه فى زمان واحد فلا ينافى جواز
التكليف بالفعل المكره عليه أو بنقيضه عند هذا القائل بان يأتى باحدهما بدل الاخر حيث
خيره الحامل المكره بينهما كما قدمناه ولذلك قال العطار يعنى قبل التلبس بالمكره عليه فالقول
الثانى مفروض قبل المباشرة بخلاف القول الاول فانه مفروض حال المباشرة و بهذا يتضح
ماسيذكره الشارح من أنه لاخلاف بين القولين على مايأتى اه وسيأتى لذلك بقية قال الجلال
بأن يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع * قال شيخنا رحمه الله فيه أن هذا ليس المكره الذى
الكلام فيه وهو المكلف بأن يأتى بالفعل الواقع للاكراء امتثالا مع أن هذا لهمندوحة وهو
الاتيان لداعى الشرع فليس مكرها فهذا التوجيه يفيد أن هذا القائل انما فرض كلامه فى غير
المكره المكلف بأن يأتى بالمكره عليه امتثالا ولذا قدر على امتثال الشرع بخلاف الاول
فان كلامه فى حقيقة المكره أى الواقع منه الفعل للاكراه المكلف بأن يأتى به امتثالا ولذا
لم يقدر على الامتثال فلا خلاف بين الفريقين والتحقيق مع الاول لان الواقع للاكراه لا يمكن
الاتيان به امتثالا وقد فرض كلامه فى المكلف بالفعل من حيث انه مكره عليه كما هو عنوان
المسألة والثانى فهم أن المكره عليه ما أكره عليه أى طلب أن يفعل بالاكراه وان فعل اختيارا
وليس ذلك حقيقة تكليف المكره فهو خلاف التحقيق اه وأقول قد علمت مما قدمناه أن
الاكراه يعدم الرضا دون الاختيار كما نقلناه فيما تقدم واعترف به شيخنا أيضا فيما كتبه على قول
المصنف والصواب الخ وعلى هذا يتحقق الاكراه متى انعدم الرضا مع وجود الاختيار فيكون
مكرها حقيقة بمجرد حمل الغير له على فعل مالا يرضاه ولا يختاره لو خلى ونفسه كما فى التلويح والتحرير
والتقرير فليس حقيقة المكره من وقع منه الفعل للاكراه المكلف بان يأتى به امتثالا فان
المكره بهذا المعنى لم يقل به أحد سوى هذا القائل بل المكره حقيقة لغة واصطلاحا هو من
وقع عليه الاكراه بالفعل وهدد بفعل على فعل لايرضى واحدا منهما ولا يختاره لو خلى ونفسه

والحامل قد خيره بينهما فاذا اختار أحدهما فانما يختاره للاكراه الذى وقع عليه وهو مختار قادر على ان يفعل المكره عليه أو نقيضه وفرض الكلام بالفعل من حيث انه مكره عليه كما هو عنوان المسألة انما هو بمعنى من حيث انه محمول عليه بغير رضاه لا بمعنى من حيث انه فاعل ما أكره عليه فان فعل ما أكره عليه انما يكون بعد ان يتحقق انه مكره على ذلك الفعل ويتصف بذلك حقيقة لانه يتصف بذلك بفعله ما أكره عليه كما هو واضح وقد علمت رد مقالة أصحاب القول الأول ان المكره عليه واجب الوقوع من المكره وضده ممتنع الوقوع منه فالتكليف بهما محال بأن الوجوب والامتناع ليس واحد منهما لذات المكره عليه ونقيضه بل الوجوب لوقوع الأول اختياراً فهو وجوب بالاختيار وهو يحقق الاختيار فكان كل من الوجوب والامتناع بالغير وان هذا الدليل يأتى فى فعل كل مكلف فاننا لو اعتبرناه مكلفا بالفعل حال وقوعه أو بنقيضه معه فى زمان وقوعه لم يكن مكلفا بواحد منهما اما عدم تكليفه بالفعل فلوجوبه وأما عدم تكليفه بنقيضه فلامتناعه بهذا الدليل عينه فكان التحقيق مع الثانى ولذلك وجع اليه المصنف فتدبر وارجع لما قدمناه لتعرف صحة ما قلنا باوسع من هذا

قال الجلال أو بنقيضه صابراً الخ قال شيخنا فيه انه خارج عن محل النزاع لانا انما قلنا انه أى الفاعل للاكراه غير مكلف بالنقيض ومعلوم ان التناقض لابد فيه من وحدة زمن الفعلين الا ترى الى قول الشارح فى توجيه الاول ولا يمكن الاتيان بنقيضه معه فعلم من توجيه هذا القول فى هذه المسألة أيضا انه فرض كلامه فى غير المكلف بالنقيض الذى فرض الاول كلامه فيه والتحقيق مع الاول فان ما فرض كلامه فيه هو حقيقة المكره الذى يقال فيه انه لا يكلف بالنقيض وهو الواقع فيه الفعل للاكراه اه * وأقول هذا مبنى على ما قدمه وقد علمت ان حقيقة المكره لغة واصطلاحا هو من وقع الاكراه عليه بالفعل والاكراه هو حمل الغير على فعل مالا يرضاه ولا يختاره لو خلى ونفسه والحامل انما خير المكره بين المكره عليه والمكره به فكان الاكراه معدما للرضا دون الاختيار وهذا القدر متفق عليه فتحقق الاكراه مع وجود الاختيار فكيف بعد هذا يقال ان حقيقة المكره هو الفاعل للاكراه أو ان حقيقة المكره هو الذى يقال فيه انه لا يكلف بالنقيض وانما هذا القائل فرض للمكره معنى لم يقل به غيره وبنى عليه قوله على ان دعوى ان المكره بهذا المعنى هو محل النزاع فى أنه مكلف أو غير مكلف غير مسلمة بل هو أيضا محل النزاع وانما بنى عليه القول الاول فقط وأما القول الثانى فمبنى على ان المكره بالمعنى الذى قلنا فابتداء التكليف عند صاحب القول الثانى قبل الفعل ويستمر حال مباشرة الفعل كما هو التحقيق من ان المعلول انما يوجد ابتداء بوجود علته ويبقى ببقائها فكان محتاجا لعلته ابتداء

وبقاء فلا بد من ان يبقى الطلب حال المباشرة على انك علمت ان وجوب الفعل المكره عليها لوقوعه باختيار المكره وامتناع نقيضه لذلك وجوب وامتناع بالغير الذى هو وقوع أحد النقيضين لاختيار وذلك لا يمنع التكليف وكون كل من الفعل المكره عليه ونقيضه مقدوراً للمكره ومن ذلك يتضح لك جليا ان التحقيق مع الثانى ومتى علمت مبنى كل من القولين تعلم فساد ما قيل فى تكليف المكره هو الخلاف فى خلق الافعال فمن قال أن الله هو الذى خلقها أتجه له القول بتكليف المكره لان جميع الافعال مخلوقة لله تعالى على وفق ارادته فيصير التكليف بها مقدوراً للعبد ومن قال انها غير مخلوقة له تعالى لم ير تكليف المكره كذا فى النجم اللامع

قال الجلال وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه قال شيخنا يعنى ان تكليفه بالنقيض يكون مشروطا بالصبر باختياره بأن يخلق الله ايجاب الامتناع عليه بصبره فان لم يصبر فلا ايجاب عليه وذلك كصوم المريض والمسافر فانه ان اختار فعله فى المرض أو السفر وقع واجبا ولا وجوب الا بالايجاب وان لم يختره فيه فلا تكليف وحاصله ان الاكراه يكون كالمرض والسفر فى كونهما سببا للرخصة بالمعنى المتقدم نص على ذلك كله السعد فى شرح التلويح وبه يندفع ماقاله الناصر وما تكلفوه فى جوابه ¤ ثم ان الكلام فى جواز التكليف عقلا وقد مر فتدبر اه ¤ وحاصل ما قاله الناصر ومثله الشهاب عميرة ان مقتضى كونه مكلفا بالنقيض كونه مكلفا بالصبر المذكور اذ لا يحصل النقيض الا بهذا الصبر فكان الصبر مقدمة الواجب وأجاب الناصر بجعله مبالغة على قوله ان يأتى بنقيضه مجرداً عن النظر الى التكليف به اه ¤ فكانه سلم ان الصبر مكلف به ولكنه مكلف بان يأتى بالنقيض بقطع النظر عن التكليف بالصبر ولا يخفى بعده عن قول الجلال وان لم يكلفه الشارع بالصبر عليه فان هذا صريح فى عدم التكليف أصلا وأجاب ابن قاسم بأنه للمبالغة أيضا ولكن هذه المبالغة اشارة الى ان المكره به بالنظر الى مجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما فى الاكراه على القتل والزنا وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تعاطى المكره عليه كما فى الاكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والفطر فى رمضان وكأنه أراد تفصيل المندوحة فى الاكراه باعتبار مجرد الاكراه وانه تارة يجب ارتكابها وتارة لا وحينئذ فهذه المبالغة لاتنافى وجوب الصبر على ما أكره به مطلقا اذا كلف بنقيض المكره عليه اه ¤ ووجه اندفاع ما قاله الناصر بما قاله شيخنا ان التكليف بالنقيض متى كان مشروطا بالصبر فالصبر مقدمة الوجوب لا مقدمة الوجود ومقدمة الوجوب لا تجب بوجوب الواجب بل وجوب الواجب يتوقف على وجودها فبطل اعتراض الناصر والشهاب من أصله غير ان قول شيخنا هذا وان دفع الاعتراض لكنه غير مطابق الكلام الجلال كل لايطابق ما قاله ابن قاسم من ان الصبر عليه تارة يجب كما فى الاكراه على الزنا

والقتل وتارة لا يجب فان الصبر وان كان قد يكون غير واجب فيكون وجوب النقيض مشروطا بوجوده فان وجد الصبر وجب النقيض والا فلا وذلك كما لو أكره بالملجئ على اجراء كلمة الكفر على لسانه أو على افطار رمضان عمدا فانه لا يكلف بالصبر وان كان مكلفا بنقيض المكره عليه وهو ترك اجراء كلمة الكفر وكذا الصيام حتى لو صبر ولم يجر كلمة الكفر وصام حتى قتل كان مأجورا حيث عمل بالعزيمة ووقع الصوم واجبا والايمان لا يسقط وجوبه أبدا ولا ايجاب بلا وجوب كما قال شيخنا لكن هذا لا ينطبق على قول الجلال أو بنقيضه صابرا على ما أكره به وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة اه فان الاكراه على شرب الخمر ان كان ملجئا كان شرب الخمر واجبا ونقيضه حراما وان كان غير ملجئ كان الشرب حراما والترك واجبا * والحاصل ان أصحاب هذا القول قالوا كما فى التلويح وغيره ان الاكراه هو حمل الغير على ان يفعل مالا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه فيكون معدما للرضا دون الاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار وقد لا يفسد وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس أو ما هو فى معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو العضو وهو سواء كان ملجئا أو غير ملجئ لا ينافى أهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ والاختيار ولان المكره عليه تارة يكون فعله فرضا كما لو أكره بالقتل على شرب الخمر فانه يؤجر اذا فعل المكره عليه وشرب الخمر ويأثم اذا صبر حتى قتل وذلك لان شرب الخمر صار واجبا على المكره لانه تعالى قد استثنى حالة الاضطرار من الحرمة ولا ريب فى ان المستثنى يغاير المستثنى منه فيكون الشرب مباحا فاذا توقف عليه احياء النفس كما هنا صار فرضا فيأثم لو صبر وقتل لانه قد ارتكب المنهي عنه مع وجود المخلص بارتكاب الامر المباح وتارة يكون فعل المكره عليه حراما على المكره كما لو أكره على قتل مسلم ظلما فان قتل المسلم حرام أبدا فيؤجر على الترك لانه تحرز عن الحرام مع وجود الداعى اليه وتارة يكون فعل المكره عليه رخصة فيؤجر على الترك ولا يأثم بالفعل كما لو أكره على اجراء كلمة الكفر يكون الاجراء مباحا بمعنى انه يعامل معاملة المباح لعدم الاثم بفعله لكن التحرز عنه وتركه يوجب الاجر وقالوا كما يؤخذ من التنقيح وغيره ان الحرمات أنواع ثلاثة حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا فلو أكره بالقتل على قتل الغير أو قطع عضو الغير أو جرح الغير أو على الزنا لا يحل له الاقدام على شئ من ذلك وكان فعل المكره عليه حراما ونقيضه وهو الترك واجبا

ولا يمكن الترك بدون الصبر فكان الصبر واجبا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل حيث قال تعالى ﴿ وقد فصل لكم ماحرم عليكم الاماضطررتم اليه ﴾ حتى ان امتنع أثم وحينئذ يكون فعل المكره عليه واجبا ونقيضه وهو الترك حراما فالصبر على ما أكره به ملجئا حرام وأما الاكراه غير الملجئ فلا يبيحها لعدم الضرورة وحرمة لاتسقط ولكن تحتمل الرخصة وهى امافى حقوق الله التى لاتحتمل السقوط أبدا كالايمان وأما فى حقوق الله التى تحتمل السقوط فى الجملة كالعبادات المفروضة فلو أكره على اجراء كلمة الكفر أو على افساد عبادة مفروضة أو تركها يرخص فى ذلك بالاكراه الملجئ ولكن ان صبر حتى قتل صار شهيدا مأجورا وأما فى حقوق العباد كاتلاف مال المسلم فيرخص أيضا بالملجئ ولكن ان صبر وترك حتى قتل كان شهيدا مأجورا و بهذا تعلم ان جواب شيخنا الاول لايفيد كما ان جواب كل من العلامة وابن قاسم لايفيد وانما الجواب المفيد هو قول شيخنا ثم ان الكلام فى جواز التكليف عقلا فيكون قول الجلال وان لم يكلفه الشارح الصبرعليه مبالغة فرضية أى انه يجوز عقلا عند أصحاب القول الثانى ان يكلف بنقيض ما أكره عليه صابرا على ماأكره به ولوفرض ان الشارع لم يكلفه الصبر على ما أكره به كمن أكره أى بالملجئ على شرب الخمر فامتنع صابرا على العقوبة فانه يجوز عقلا ان يكلف بنقيض الشرب بان يؤمر بالامتناع وان لم يؤمر بالصبر على العقوبة وان كان هذا غير واقع بل الواقع عند هؤلاء ان المكره بالملجئ على شرب الخمر يجب عليه شربها و بغير الملجئ لا يحل له شربها فكان مكلفا بالمكره عليه كما تقدم اللهم الا اذا قلنا متى كان فعل المكره عليه حينئذ واجبا فنقيضه صار حراما ومنهيا عنه فهو مكلف بذلك النقيض من هذا الوجه وان لم يكلف بالصبر على العقوبة والجلال لم يذكر ان التكليف بالنقيض بطريق الوجوب فقط بل مراده ماهو أعم وحينئذ يصدق بالتكليف بالنقيض نهياً وان لم يكلف بالصبر على العقوبة كمالو أكره بالملجئ على شرب الخمر وحينئذ يندفع الاشكال ومتى علمت حقيقة الحال أمكنك ان تعرف الخطأ والصواب من هذه الاقوال والله الموفق* قول الجلال والقول الاول للمعتزلة والثانى للاشاعرة اه

قد علمت ان المعتزلة قالوا ان الذى يمنع التكليف بالمكره عليه أو بنقيضه هو الاكراه الملجئ واما غير الملجئ فيمنع التكليف بالمكره عليه دون نقيضه وان جماعة من الاصوليين كالامام الرازى والامدى والبيضاوى وغيرهم وافقوا المعتزلة فى الاكراه الملجئ وقالوا ان غير الملجئ لايمنع التكليف مطلقا فتكون نسبة القول الثانى للاشاعرة ممن عدا هؤلاء الجماعة وقد علمت ان القول الثانى هو قول الحنفية أيضا وقول الناصر فى صحة توجيهه حينئذ بما مر أى من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ المقتضى ان هذا القول نظر فيه الى

التكليف حال المباشرة نظر لان أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اه قد علمت مافيه وان الخلاف فى تكليف المكره لم يكن مبنيا على الخلاف فى ان التكليف قبل حدوث الفعل و ينقطع حال حدوثه أو يستمرحال حدوثه كما مر تفصيله وانه اشكال لاورود له فضلا عن ان يكون فيه قوة كما زعمه ابن قاسم وانه لاحاجة الى قول ابن قاسم و يمكن دفعه الخ وقول الجلال ورجع اليه أى فى كتابه الاشباه والنظائر فقال والقول الفصل ان الاكراه لاينافى التكليف كذا فى العطار وقول الجلال ومن توجيههما قال شيخنا هو قوله فى الاول لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل الخ وقوله فى الثانى لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى الخ اه فان التوجيه الاول يقتضى ان الكلام مفروض فى المكره الواقع منه الفعل للاكراه المكلف بان يأتى به امتثالا ولذا لم يقدر على الامتثال ولم يمكن الاتيان معه بنقيضه وان قلنا انه مكلف قبل المباشرة وحال المباشرة كما يقول به المحققون أو ينقطع حال المباشرة كما يقول به أصحاب هذا القول (المعتزلة) ومقتضى التوجيه الثانى ان الكلام مفروض فى المكره الذى وقع عليه الاكراه بالفعل وخيره الحامل بين المكره به والمكره عليه ولذلك كان قادرا على ان يأتى بالمكره عليه أو بنقيضه فهو مكلف قبل المباشرة وحال المباشرة عند هؤلاء قال الجلال يعلم ان لاخلاف بينهما وان التحقيق مع الاول قال شيخنا لان قوله فى الاول لعدم قدرته الخ يفيد ان محل كلامه المكره الفاعل للاكراه ولاشك لاحد فى ان الفعل للاكراه لايمكن به الامتثال فامتنع تكليفه به كما امتنع تكليفه بالاتيان بنقيض المفعول للاكراه حال الفعل له لانه تكليف بالجمع بين النقيضين أيضا وقوله فى الثانى لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى الخ يفيد ان ذلك القائل فرض كلامه فى غير الفاعل للاكراه بل لداعى الشرع فتكليفه حينئذ ليس بان يأتى بالمكره عليه من حيث انه مكره عليه للامتثال حتى يمتنع بل بان يأتى بالمكره عليه لامن حيث انه مكره عليه كما لا استحالة فى اتيانه بالنقيض صابرا على العقوبة لانه انما استحال فى الاول لانه طلب ايقاعه وقت ايقاع نقيضه وفى الثانى فرض وقوعه وحده وليس هو المطلوب كما انه ليس بنقيض كما تقدم تحقيقه وان التحقيق مع الاول لفرضه كلامه فى التكليف بالمفعول للاكراه كما هو الموضوع وفى نقيضه بان يطلب ايقاع ما هو نقيض بان يقع زمن الفعل بخلاف الثانى فانه فهم ان المكره من وقع عليه الاكراه سواء أتى بالنقيض حال المكره عليه أولا فالمراد بالنقيض عنده مايتصور انه نقيض لا النقيض بالفعل وسواء فعل المكره عليه للاكراه أولا و يلزم من الامتثال حينئذ ان المطلوب ليس حقيقة النقيض وليس المكره عليه من حيث انه مكره عليه ولا شك انه خلاف التحقيق فليتأمل فان تحقيق هذا المبحث على هذا الوجه مما لم يحم حوله أحد ممن تصدى لهذا الكتاب فخذه وكن من

الشاكرين ولقد رأينا الاعراض عن ما أوردوه فى هـذا الموضع أولى فانه قلب للموضوع وما فيه شئ أراده المصـنف والشارح بل كله أوهام متناقضة ولا أرى له وجها الا سوء الفهم وعدم التأمل وهكذا عادتهم فى هذا الـكتاب لاحظ لهم الا تخطئة المصـنف أو الشارح وهى عادة تركها سعادة والله الهادى الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد اه * وحاصل كلامه ان توجيه القول الاول يقتضى ان صاحبه فرض الكلام فى المكره الواقع منه الفعل للاكراه المكلف بان يأتى به امتثالا ولذلك لم يقدر على الاتيان به امتثالا ولا يمكن ان يأتى معه بنقيضه حال ايقاعه للاكراه و يستوى على هذا القول بالنظر الى امتناع التكليف بالمكره عليه الواقع للاكراه لعدم القـدرة على الامتثال وامتناع التكليف بنقيض المكره عليـه بان يأتى به حال وقوع المكره عليه للاكراه لعدم امكان اتيانه بالنقيض حال وقوع نقيضه ان يكون التكليف قبل المباشرة و يستمر حال المباشرة أو قبلها و ينقطع حال المباشرة أو كان التكليف حال المباشرة فقط بناء على ان القـدرة على الفـعل انما تتعلق بالفعل حال المباشرة فلا تكليف قبلها بل ان امتناع التكليف بالمكره عليه أو بنقيضه مبنى على عدم قدرته على الامتثال فى الاول لوجوبه وعلى عدم قدرته على النقيض لامتناعه ومقتضى توجيه القول الثانى أن صاحبه فرض الكلام فى المكره الذى وقع عليه الاكراه أى الحمل على فعل مايكره مما يكره فالحامل بالاكراه أعدم رضاء المكره ولكن خيره بين أن يفعل المكره عليه أو يصبر على فعل ما أكره به ولذلك كان قادرا على ان يأتى بالمكره عليه امتثالا أو بنقيضه وهو على هذا القول وان كان مكلفا بالمكره عليه أو بنقيضه قبل المباشرة و يستمر التكليف حال المباشرة لان أصحاب هـذا القول يقولون بذلك لكن قولهم هنا بجواز تكليف المكره بالمكره عليه أو بنقيضه ليس مبنيا على انهم يقولون بذلك ولا هو مفرع عليه بل قولهم هنا بما ذكر مبنى ومفرع على ان المكره بالاكراه لم يخرج عن كونه بالغا عاقلا مختارا قادرا على فعل كل من المكره عليه ونقيضه وتركه فهو لم يزل بالغا عاقلا مختارا متمكنا مما ذكر غاية مافيه ان الاكراه أعدم رضاه بالمكره ونقيضه فلا يؤثر الا فيما يتوقف على الرضا والتكليف لا يتوقف على رضا المكلف بما كلف به بل المدار على ان يكون متمكنا من فعله وتركه والمكره ولو بالملجئ كذلك وان كون التحقيق هو الاول لان كلامه كما قال شيخنا فى حقيقة المكره أى الواقع منه الفعل للاكراه المكلف بان يأتى به امتثالا ولذلك لم يقدر على الامتثال ولا شك ان الواقع للاكراه لا يمكن الاتيان به امتثالا عند فرض كلامه فى المكلف بالفعل من حيث انه مكره عليه كما هو عنوان المسألة بخلاف الثانى فانه فرض كلامه فى المكره غير الفاعل للاكراه بل لداعى الشرع فتهم أن المكره عليه مما أكره عليه أى طلب ان يفعل بالاكراه وان فعل اختيارا وليس هذا حقيقة تكليف المكره فهو خلاف التحقيق

فليس كون الاول هوالتحقيق لان التكليف انما يوجد مع الفعل حتى يكون خارجا عن مذهب المعتزلة والاشاعرة كما قال الناصر ولا على ان القدرة على الفعل انما تتعلق بالفعل حال المباشرة فلا تكليف قبلها كما قال العطار وبهذا تعلم اندفاع قول العلامة هو أى التحقيق ما سيذكره من ان التكاليف انما يوجد مع الفعل وهو خارج عن مذهب المعتزلة والاشاعرة اه

وانه لا حاجة الى جواب ابن قاسم احتمال اختلاف المعتزلة الى آخر ماأطال به واندفاع قول العطار تعليلا لقول الجلال وان التحقيق مع الاول فان القدرة على الفعل انما تتعلق بالفعل حال المباشرة الى آخر ماقاله من انه يرد عليه ان هذا مناف لرجوع المصنف الى الثانى وان الاول قول المعتزلة ومبنى على أصولهم الى أن قال وبالجملة هذه المسألة لم يقع لها تحرير على ماينبنى فى هذا الكتاب ولافى مواده فمن أراد الوقوف الخ فان كل هذا الكلام كما قال شيخنا وعلمت وجهه قلب للموضوع وما فيه شئ أراده المصنف والشارح الخ نعم ماوجه به شيخنا كون التحقيق هو الاول وان كان مراد الشارح ويندفع به كلام الحواشى لكن قد علمت مما قدمناه أنه غير مسلم فى ذاته فانا لانسلم أن حقيقة المكره ما قال ولا أن حقيقة المكره عليه ما قاله ولا أنه يلزم فى التكليف بالنقيض أن يكون عند الاتيان به امتثالا نقيضا بالفعل بل المدار على أن يكون نقيضا فى ذاته وان أوقعه بدل النقيض الآخر كما يقتضيه اتفاقهم على أن الاكراه يعدم الرضا دون الاختيار فان هذا صريح فى أن الاكراه يتحقق بذلك ومتى تحقق الاكراه وهو حمل الغير على فعل ما لا يرضاه تحقق قبل فعل المكره عليه أو نقيضه كون الحامل مكرها بكسر الراء والمحمول مكرها بفتحها والمحمول عليه مكرها عليه والمحمول به مكرها به وكل ذلك حقيقة لغة واصطلاحا كما هو مقتضى تعريف الاكراه وقولهم ان اسم الفاعل أو المفعول حقيقة فى المتلبس بالفعل سواء بالوقوع منه أو عليه والفعل هنا الاكراه بمعنى حمل المكره على فعل ما أكره عليه وليس الفعل الذى اشتق منه المكره بالكسر أو المكره بالفتح أو المكره عليه أو به الاهذا لاالفعل بمعنى الاتيان بالمكره عليه وفعله للاكراه فان هذا ممالم يقل به أحد ولذلك رجع المصنف الى الثانى فتذكر ماقدمناه (تخريج الفروع على الاصول) ﴿وههنا فروع﴾ أحدها المكره على فعل ما يبطل الصلاة أو الصوم الاصح البطلان فى الصلاة وأما فى الصوم فلم يصرح الرافعى فيه بتصحيح وصحح النووى أنه لا يبطل والحنفية يقولون بالبطلان وأن الذى يرفع بالاكراه انما هو الاثم فقط فان ما يبطل الصلاة أو الصوم لا يكون الا منافيا للصلاة أو الصوم ﴿الثانى﴾ اذا أكره الصائم أو المحرم على الزنا فالمتجه فساد عبادتهما لانه يحل فقط بالاكراه ﴿الثالث﴾ اذا قلنا بوجوب التصدق على من وطئ الحائض فاكره على وطئها فالصحيح عدم وجوب التصدق ومذهب الحنفية فى هذا أن الواجب على من وطئ زوجته الحائض مكرها أو طائعا الاستغفار

والتوبة فقط ﴿الرابع﴾ اذا أكره على ترك الوضوء مع وجود الماء ففيه خلاف قيل الراجح ماذكره الرويانى نقلا عن والده أن لاقضاء عليه لانه فى معنى من غصب ماؤه * وقال الاسنوى والمتجه خلافه لان غصب الماء كثير بخلاف الاكراه على ترك الوضوء والحنفية يوافقون على وجوب القضاء اذا أكره على ترك الوضوء مع وجود الماء فصلى بالتيمم لان المانع من جهة العباد ﴿الخامس﴾ اذا أكره الذمى على النطق بالشهادتين لايصح اسلامه على الاصح وهو مذهب الحنفية أيضا ﴿السادس﴾ اذا أكره على التلفظ بكلمة الكفر يباح ذلك على الاصح وهو مذهب الحنفية ويكون ذلك رخصة مع بقاء الحرمة ودليلها بحيث لوصبر حتى قتل كان مأجورا ﴿السابع﴾ لاينقطع التتابع فى الاعتكاف اذا أخرج المعتكف مكرها على الذهاب وهومذهب الحنفية ﴿الثامن﴾ لاينقطع خيار المجلس اذا حصل الاكراه على التفرق وهذا خاص بمذهب الشافعية لان الحنفية لا يقولون بخيار المجلس فى البيع حتى يقولوا بعدم بطلانه بالاكراه على التفرق ﴿التاسع﴾ اذا أكره على دباغ الجلد طهر بذلك لحصول المقصود وهو مذهب الحنفية ﴿العاشر﴾ اذا أكره على ذبح حيوان مأكول اللحم فذبحه مكرها حل لحصول المقصود وهو مذهب الحنفية أيضا انما هم يشترطون التسمية بحيث لو تركها عمدا لايحل ذبحه ﴿الحادى عشر﴾ اذا أكره على تخليل الخمر بلا عين ففيه احتمالان أحدهما الحاقه بتخليل المختار فتطهر وبحل والثانى القول بعدم الطهارة والاول موافق لمذهب الحنفية فان الخمر متى تخللت ولو بنفسها طهرت وحلت ﴿الثانى عشر﴾ اذا أكره المشترى على قبض المبيع هل يدخل فى ضمانه القياس الدخول ان كان المكره هو البائع وكان ذلك فى حالة يجب عليه قبضه وان لم يكن كذلك فلا ومذهب الحنفية ان البيع متى انعقد صحيحا وجب على البائع تسليم المبيع وعلى المشترى تسليم الثمن فلو أكره أحدهما الآخر على قبض ماوجب عليه قبضه بحكم البيع أو على تسليم ماوجب عليه تسليمه بحكمه أيضا فقبض المكره ماأكره على قبضه أوسلم المكره ما أكره على تسليمه فاستلم الاخر كان الحكم فى ذلك كله حكم مالوقبض أوسلم اختيارا وكذا لوكان المكره غيرهما لان مثل هذا اكراه على مقتضى الشرع فهو اكراه بحق ﴿الثالث عشر﴾ لو أكره على قبول القضاء فالصحيح صحته ان تعين عليه لانه اكراه بحق وان لم يتعين فكاكراه المالك أجنبيا على بيع سلعته فكأن المالك هو الذى باع سلعته بنفسه والحكم كذلك عند الحنفية ﴿الرابع عشر﴾ اذا أكره المغصوب منه على أكل المغصوب أو اتلافه ينبنى على قولى الغرور والمباشرة والاصح منهما تقديم المباشرة فتكون مسألة الاكراه حينئذ كمسألة الغرور وهى ما اذا أكل المغصوب منه ماله المغصوب وهو لايعلم انه ماله فقد اجتمع الغرور من الغاصب والمباشرة من المالك المغصوب منه فتقدم المباشرة على الغرور فلا يضمن الغاصب وهذا أيضا مذهب

الحنفية ﴿الخامس عشر﴾ اذا أكره على فعل المحلوف عليه ففيه قولان أصحهما عدم الحنث وعند الحنفية يحنث اذا فعل المحلوف عليه مطلقا ولو مكرها أو مخطئا أو ناسيا لان الاكراه والخطأ والنسيان انما ترفع الحكم الاخروى وهو الاثم فقط ﴿السادس عشر﴾ اذا أكره بغير حق على العقود كالبيع والشراء والاجارة ونحو ذلك كان ذلك مانعا من صحتها وهو مذهب الحنفية أيضا لان شرط صحة العقود ان تكون عن تراض والاكراه يعدم الرضا ﴿السابع عشر﴾ الزنا لايحصل بالاكراه كما صرح به الرافعى فى كتاب الجنايات وصرح فى كتاب الجهلاء بانه لافرق فى عدم الاباحة بين الرجل والمرأة وجزم فى القضاء بما يخالفه وتبعه عليه فى الروضة فقال فان أكرهت المرأة حتى وطئت فلا اثم عليها اه وينبغى الحمل على ما اذا ربطت ووطئت واختلفوا فى وجوب الحد والاصح كما قاله الرافعى عدمه ومذهب الحنفية يوافق على ما جزم به فى القضاء من الفرق بين الرجل والمرأة غير انهم لايشترطون فى المرأة ان تربط فتوطأ بل يكفى ان تكره بملجئ وذلك لان الزنا من الرجل لايكون الا بانتشار الآلة وهو لا يكون الا اختيارا عن شهوة بخلاف المرأة فانها محل للايلاج ﴿الثامن عشر﴾ اذا أكره على السرقة وشرب الخمر صارا مباحين وفى سقوط الحد عن السارق مكرها خلاف حكاه الرافعى فى حد الخمر ومذهب الحنفية سقوط الحد فيهما قولا واحدا لان جميع الحدود تدرأ بالشبهات ﴿التاسع عشر﴾ اذا أكره على الارضاع بخمس فلا خلاف فى ثبوت التحريم وفى ثبوت المهر عند انفساخ النكاح به وجهان أصحهما انه على المرضع كذا نقله الرافعى عن الرويانى وأقره وتبعه عليه فى الروضة وفيه نظر ظاهر وثبوت الانفساخ بالارضاع فيما اذا أكرهت الزوجة الكبيرة على ارضاع ضرتها الرضيعة فكانت أمها رضاعا حرمتا عليه ان كان قد دخل بالكبيرة لأنها صارت اما للرضيعة والدخول على الامهات يحرم البنات كما حرمت الرضيعة لان العقد على البنات يحرم الامهات ووجه النظر ان المهر انما يجب على المكره بكسر الراء لان المكره وهى المرضع آلة فى الارضاع وضمان الاموال اذا تلفت بالاكراه على المكره بالكسر ان اكره ومذهب الحنفية يوافق هذا (العشرون) اذا أكره على اتلاف مال الغير فلا اثم عليه ولا ضمان وانما الضمان على الامر وله مطالبة المأمور على الاصح ولكن اذا ضمنه يرجع بما ضمن على الآمر اذا غرم وقيل لا رجوع مطلقا وقيل بالنصف لانهما كالشريكين ومذهب الحنفية ان الضمان على المكره بالكسر لان المكره بالفتح كالآلة فى يد الامر (الحادى والعشرون) اذا أكره على قتل الصيد كان حكمه حكم مالو أكره على اتلاف مال الغير ومذهب الحنفية فى هذا ان الصيد ان كان صيد الحرم ولم يكن واحد منهما محرما فالحكم كما ذكر وأما ان كانا محرمين والصيد صيد الحرم فجزاء الجناية على كل منهما كاملا وان كان المكره بالكسر هو المحرم فعليه جزاء

جنايته على احرامه وضمان الصيد أيضاً وان كان المكره بالفتح هو المحرم فعليه جزاء جناية الاحرام وعلى من أكرهه ضمان الصيد وأما ان كان الصيد صيد الحل وكانا محرمين فعلى كل واحد منهما جزاء جنايته على احرامه وكذا ان كان أحدهما محرمادون الآخر فعلى المحرم جزاء الجناية على احرامه فلعل كلامه فى صيد الحرم لانه هو الذى يضمن ضمان الاموال انتلفة (الثانى والعشرون) اذا أكره الزوج على وطئ زوجته أفاد التحليل واستقرار المهر كما اقتضته عبارة الرافعى وغيره وهو حسن وهو مذهب الحنفية أيضاً (الثالث والعشرون) لو قتل قريبه مكرهاً وقع خلاف والاصح منع الارث وهو مذهب الحنفية (الرابع والعشرون) لو أكره ظالم المودع على تسليم الوديعة الى الظالم فالمالك تضمين المودع فى الاصح لتسليمه والضمان يستوى فيه الاختيار والاضطرار ثم يرجع المودع على الظالم لاستيلائه عليها والثانى ليس له مطالبة المودع لانه ملجئ كما لو أخذها الغاصب أما لو أخذ الظالم الوديعة بنفسه قهراً من غير دلالة فالضمان عليه فقط قطعاً ونظيره لو أوجر صائما لم يفطر قطعاً ولو أكرهه حتى أكل فقولان رجح الرافعى الفطر وهو قضية ترجيح التضمين هنا ورجح النووى عدم الفطر مع موافقته على ترجيح التضمين فيحتاج الى الفرق وعلى مذهب الحنفية فى مسئلة الوديعة تفصيل فان أكره ظالم المودع على تسليم الوديعة فسلمها أو دل عليها فاستسلمها الظالم سواء كان الاكراه ملجأ أولا كان المالك بالخيار ان شاء ضمن المودع أو الظالم فان ضمن المودع رجع بما ضمنه على الظالم ويكون بمنزلة الغاصب وغاصب الغاصب وأما ان كان أخذها الظالم من المودع قهراً عنه كان للمالك تضمين الظالم فقط وهذا فى الاكراه الملجئ فان كان فى غير ملجئ كان المالك بالخيار السابق وأما فى الصوم اذا أكره على الافطار فأكل أوشرب فقد أفطر وعليه القضاء وكذا لو أوجره فى فمه أفطر لان الاكراه يسقط الاثم فقط عندهم اه * من النجم اللامع مع زيادة بيان مذهب الحنفية فى هذه المسائل وقد تقدم فى الفرع الاول ان الرافعى لم يصرح بتصحيح فى الصوم اذا أكره الصائم على ما يبطله فلعله اطلع بعد ذلك على ترجيح الفطر أيضاً واعلم ان الاكراه الذى أسقط الشارع به الحكم لابد من بقاء حقيقته ليتحقق فى نفسه وقد ينضم اليه مالا يزيل حقيقته فلا عبرة به أوما يزيلها فلا يسقط الحكم اذ ليس هو حينئذ باكراه حقيقة وهذا كمن أكره على تطليق زوجة واحدة فطلق زوجاته وقع عليهن ولو أكره على تطليق احدى زوجتيه لا بعينها فطلق واحدة منهما معينة وقع طلاقها ولو أكره على أن يطلق زوجته أو يعتق عبده فأتى بأحدهما نفذ * والحاصل انه اذا ظهر من المكره قرينة اختيار فان تصرف يصح ويستثنى من عدم وقوع طلاق المكره وعتقه وبيعه واجارته ونحو ذلك ما اذا نوى ايقاع ما أكره عليه قصداً اليه اختياراً منه لابناء على الاكراه فانه ينفذ تصرفه على الاصح

و يستثنى أيضاً اكراه رجل شخصاً على طلاق امرأة المكره بالكسر فانه يقع على الاصح لانه أذن به و زيادة الامر وهذا كله انما يظهر على مذهب الشافعية وأما على مذهب الحنفية فطلاقه وعتقه وكل تصرف لا يشترط فيه الرضا نافذ* ثم العقود التى يشترط فيها الرضا لو انضم الى الاكراه عليها قرينة تدل على الرضا وعدم بناء الفعل على الاكراه تنفذ فى مذهب الحنفية أيضاً والاكراه لا يصح الا فى عمل غير القلب من الجوارح الظاهرة أما الاعمال القلبية فلا يمكن الاكراه على شئ منها فلا يمكن الاكراه على علم شئ أو جهله أو حب أو بغض أو عزم بخير أو شر ونحو ذلك و يشترط لكون الاكراه مرفوع الحكم الدنيوى أو الاخروى عند الشافعية أو مرفوع الحكم الاخروى فقط عند الحنفية ومسقطاً للرضا فلا ينفذ معه التصرفات التى يشترط فيها ذاك أمور أحدها ان يكون المتوعد به أشق من المكره عليه وهو ما يشهد له الشرع بالاعتبار وقد قدمنا لك كثيراً من أمثلته والخلاف فى ذلك و بناء على الخلاف فى كيفية شهادة الشارع له بالاعتبار اختلفت الشافعية فى وجوب القصاص على المكره على القتل اذا قتل عمداً على ثلاثة أوجه المشهور منها وجوب القصاص على المكره والمكره جميعاً والثانى على المكره تنزيلا للمكره منزلة الآلة والثالث على المكره فقط لانه المباشر وهناك قول عندهم أنه لا يجب القصاص أصلا لوجود الشبهة وأما الحنفية فقد تقدم مذهبهم فى ذلك الثانى أن يكون بغير حق أما اذا كان بحق فلا يسقط الحكم لان هذا المكره كان من حقه أن يفعل ما أكره عليه فاذا لم يفعل أكره عليه بأمر الشارع وذلك كالمرتد والحربى يكرهان على الاسلام فاسلامهما صحيح بخلاف الذمى على الاصح لانه مقر كفره بالجزية * ويدخل فى هذا الامر الثانى أحكام كثيرة كاكراه السيد عبده على أن يبيع مال سيده فان السيد اذا أمر عبده بالبيع فامتنع كان له جبره عليه فاذا أجبره عليه وباع صح بيعه لانه من الاستخدام الواجب على العبد طاعة سيده فيه ومن ذلك ماحرره فى المهذب وغيره من اكراه القاضى المولى بعد المدة وامتناعه عن الفيئة على الطلاق والمراد كما أجاب به ابن الرفعة أى اشكال الرافعى ان المولى لا يجبر بالطلاق عينا بان المراد ان الطلاق قد يتعين فى بعض الصور وذلك كاكراه القاضى المولى على تطليق زوجته التى آلى منها اذا تعين الطلاق كما لو آلى ثم غاب أو آلى وهو غائب فمضت المدة فوكلت بالمطالبة فرفع وكيلها أمرها الى قاضى البلد الذى هو فيه فان القاضى يأمره بالفيئة باللسان فى الحال و بالمسير اليها أو حملها اليه أو الطلاق فان لم يفعل واحدا من ذلك حتى مضت مدة الامكان ثم قال أسير اليها الآن لم يمكن حينئذ و يجبر على الطلاق كذا قاله ابن الرفعة

﴿ تخريج الفروع على الاصول ﴾

ومن ذلك ما لو أكره الامام بعض المكلفين على القيام بفرض الكفاية ففعله مكرها وقع

الموقع كالو أكرهه على غسل الميت فغسله مكرها سقط فرض الكفاية ولكن لا أجر لهذا الغاسل لانه أدى فرضه ذكره النووى فى زوائد الروضة ومنه لونذر عتق عبد معين ثم امتنع عن اعتاقه فاكره حتى أعتقه نفذ عتقه قاله فى المحرر ومنه اذا امتنع المديون عن وفاء دينه فللقاضى ان يكرهه على بيع بعض ماله لوفاء دينه وله ان يبيعه بغير اذنه حكاه النووى عن الاصحاب وبالجملة من هذا النوع مالوأكره المكلف على فعل مافرض الله عليه من العبادات وما وجب عليه أداؤه من المعاملات فان كل هذا اكراه بحق فهومأمور به من قبل الشارع فلا يمنع من نفاذه الاكراه لان الاكراه حينئذ من قبيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن فروع الاكراه مالوحلف لايدخل دار فلان مثلا فحمل مكرها وأدخل فيها لايحنث وان ضرب حتى دخلها فقولان عند الشافعية وعندالحنفية قولان أيضا والصحيح انه يحنث * ومن القواعداذالم يكن للمكره فعل فى وقوع المكره عليه فلا يتعلق به حكم قضاء غالبا وان كان له فعل فى ذلك فقولان حتى لو أوجر الصائم الطعام لم يفطر قطعا وهذا مذهب الشافعية ومذهب الحنفية قد علمته وبنوا مذهبهم على قاعدة أخرى وهى ان الاكراه بعدم الرضادون الاختيار وان الاكراه انما يرفع الاثم الاخروى دون الاحكام الدنيوية ولكن اذا كانت مما يتوقف على الرضا لم تنفذ وان كانت لايشترط فيها الرضا نفذت واستثنى الشافعية من القطع فيما لافعل له فيه صورتين احداها اذا تعلق به مصلحة له كما اذا أوجر مغمى عليه معالجة له واصلاحا له وهو صائم وقلنا لا يبطل صومه بالاغماء اذا أفاق لحظة من نهاره ففى بطلان صومه من هذا الايجار وجهان أصحهما لايفطر قال الرافعى ونظيره اذا عولج المحرم المغمى عليه بدواء فيه طيب هل تجب عليه الفدية وجهان الثانية اذا أوجر المالك طعامه المضطر قهرا أو أوجره وهومغمى عليه فهل يستحق القيمة عليه وجهان وأحسنهما عند الرافعى نعم لانه خلصه من الهلاك فصار كالوعفى عن القصاص وقالت الحنفية لايستحق عليه شيأ لان المالك هوالذى أتلف ماله فهو متبرع كما لو عفى عن القصاص وقالت الشافعية أيضا ان ايجاب الشارع منزل بمنزلة الاكراه * وفرعوا على ذلك انه لو حلف ليطأن زوجته الليلة فوجدها حائضا لايحنث اذا لم يطأها وعند الحنفية القاعدة مسلمة ولكنه يحنث لان الاكراه عندهم لايمنع من وقوع الطلاق لان الطلاق لايشترط فيه الرضا ولو قال لامرأته ان لم تصومن غدا فانت طالق فحاضت فى الغد فوقوع الطلاق على الخلاف فى المكره قاله الرافعى فى كتاب الطلاق نعم لو حلف لايحلف يمينا مغلظة فوجبت عليه يمين فى حق من الحقوق وقلنا بوجوب التغليظ وهو المرجوح حلف وحنث وقال ابن الصلاح ذكروا فى الاصول ان المكره يدخل تحت الخطاب التكليفى وذكروا فى الفقه انه لايصح طلاقه ولااقراره ولاردته فكيف يجمع بينهما وأجاب بانه مكلف حال الاكراه ومع ذلك يخفف

عنه بان لا يلزم بحكم ما أكره عليه ولم يختره من طلاق و بيع لكونه معذورا وهذا الاشكال انما يتوهم على مذهب الشافعية وأما مذهب الحنفية فلا يتوهمله و رود أصلا على انه اشكال واه مطلقا لما علمت ان المكره مخاطب بخطاب الوضع واذا علمت ماقلناه من الفروع الفقهية تعلم اضطراب كلام الفقهاء فى حكم المكره وحاصل ماقالوه يرجع الى أربعة أقسام الاول القطع مما يناسب عدم تكليفه كقطعهم بانه لا يصح منه عقد ولا حل فى بيع ولا طلاق ولا عتق الى غير ذلك من الفروع وهذا مذهب الشافعية وقد علمت مذهب الحنفية ومافيه من التفصيل بين مايشترط فيه الرضا من التصرفات فلا ينفذ من المكره و بين مالا يشترط فيه الرضا فينفذ منه الثانى القطع بما يوافق تكليفه وذلك فيما اذا كان الاكراه بحق وقد قدمنا أمثلة ذلك و وجهه وهو محل وفاق بين الحنفية والشافعية الثالث ترجيح اسقاط أثر الاكراه على وفق ما يمنع تكليفه كما لو أكره الصائم على ان يأكل أو الصائمة على ان تمكن من نفسها فاصح القولين عدم الافطار كما لو أكره على بطلان الصلاة فان الاصح عدم البطلان وهذا مذهب الشافعية خلافا للحنفية كما تقدم الرابع ترجيح عدم سقوط أثره موافقة لكونه مكلفا كما لو أكره على القتل فانه يأثم و يجب فيه القصاص على الخلاف المتقدم وقد علمت أيضا ان هذا مذهب الشافعية

﴿تنبيهات﴾ الاول شرط حصول الاكراه قدرة المكره بكسر الراء على تحقيق ماهدد به بولاية أو تغلب وعجز المكره بفتح الراء عن دفعه بهرب أوغيره وظنه أنه اذا امتنع عن فعل ما أكره عليه فعل المكره ماخوفه به وشرطه أن يهدده بايقاع المكره به فى الحال حتى لو قال ان لم تفعل كذا قتلتك غدا لم يكن اكراها الثانى ان يحصل الاكراه بتخويف بضرب شديد فى غير ذوى المروءات وفى ذوى المروءات يحصل بالتخويف بالضرب مطلقا وهذا هو المنقول من كلام أكثر العراقيين و يحصل الاكراه بتخويف بحبس طويل كما نقله فى الشامل عن النص وقال انه المذهب وكذا قيده فى الروضة بالطويل على الوجه الذى صححه ولم يقيد فى المنهاج بالطويل قال الاذرعى والذى يظهر ان الحبس فى الوجيه اكراه وان قل و يحصل الاكراه بتخويف اتلاف المال قاله فى المنهاج وصحح فى الروضة انه ليس باكراه قال الاذرعى وغيره والصواب مافى المنهاج فانه المنصوص نعم يختلف الحكم باختلاف الناس فلا يكون تخويف الموسر بأخذ خمسة دراهم اكراها وماذكرته انه يحصل به الاكراه صرح به الرافعى ثم النووى فى كتاب الطلاق لكن نقل الرافعى فى الجنايات عن المعتبرين ان الاكراه لا يحصل الا بالتخويف بالقتل أو ما يخاف منه التلف كالقطع والحق به الغزالى الضرب الشديد وهذا الذى قاله الرافعى موافق مذهب الحنفية فى الاكراه الملجئ وقد تقدم تفصيل مذهبهم الثالث قد وقع فى عبارات الفقهاء الاكراه بحق ولم يقولوا الاكراه على حق و بينهما فرق فكل مكره بحق مكره على حق وليس كل مكره

(ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة) المعدوم يجوز أن يكون مأموراً عندنا خلافا للمعتزلة ولا نريد تنجيز التكليف أى انه مأمور حال عدمه فان ذلك مستحيل

على حق مكرها بحق ألا ترى ان الذمى اذا أكره على الاسلام كان مكرها على حق ولم يكن مكرها بحق اذ ليس من الحق اكراه مثل هذا ولهذا كان الصحيح انه لا يصح اسلامه مكرها وكأن الاصحاب عدلوا عن التعبير عن الاكراه على حق الى الاكراه بحق لانه يلزم منه الاكراه على حق دون العكس فان قيل اذا قال ولى المقتول لمن عليه القصاص طلق امرأتك والا اقتصصت منك لم يحصل الاكراه كما جزم به الرافعى فى كتاب الطلاق وهو اكراه بحق وليس اكراها على حق اما كونه اكراها بحق فلان القصاص حق المكره بكسر الراء وأما كونه ليس على حق فلان الطلاق ليس حق المكره حتى يحمل عليه فبان بهذا الفرع ان شرط المكره به ان لا يكون حلالا والا فلا يحصل اكراه وخرج منه انه ينبغى ان يقال الاكراه على حق ولا يقال الاكراه بحق وأجاب المصنف عن هذا فى قواعده بان ليس الاكراه حيث المتوعد به حلال واقعا بحق بل هو واقع بباطل فان مستحق القصاص ليس له ان يكره به على الطلاق اذ ليس الطلاق من حقه فالجار والمجرور فى قولنا الاكراه بحق ليس معناه ان يكون المكره به حق المكره بكسر الراء بل المراد أن لا يكون الاكراه بباطل شرعا فالمراد بالحق ما قابل الباطل ولهذا كان الاكراه بحق اكراها على حق كاكراه القاضى المفلس على بيع ماله عند من يرى ذلك وهو الرافعى والنووى أما عند الشيخ الامام يعنى والده ان القاضى يتولى البيع بنفسه اه من النجم اللامع مع زيادة وتغيير للايضاح وبيان مذهب الحنفية وما قاله من وجود اضطراب فى كلام الفقهاء مبنى على الظاهر والافلا اضطراب لان لكل قسم من الاقسام الاربعة التى ذكرها للمكره وجها شرعيا اقتضاه على ان كثيرا من هذه الفروع انما تمشى على مذهب الشافعية وأما على مذهب الحنفية فقد طردوا قاعدتهم السابقة وهى ان الاكراه انما يعدم الرضا دون الاختيار فكل تصرف يشترط فيه الرضا لا ينفذ من المكره كالبيع والاجارة ونحو ذلك وكل تصرف لا يشترط فيه الرضا ينفذ من المكره كما ينفذ من غيره هذا ما يتعلق بالاقوال وأما ما يتعلق بأفعال المكره فقد تقدم تفصيل الحكم فيها وعليك بكتب الفروع اذا أردت ان تستقصى ما يتفرع على هذا الخلاف من الاحكام

(قال المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة) قال الزركشى المعدوم يجوز ان يكون مأموراً عندنا خلافا للمعتزلة ولا نريد تنجيز التكليف أى انه مأمور حال عدمه فان ذلك مستحيل بل المراد تعلق الامر به فى الازل اذا وجد واستجمع شرائط التكليف فحينئذ يصير مكلفاً بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب آخر هكذا حرروه عن الاشعرى

بل المراد تعلق الامر به فى الازل واذا وجد واستجمع شرائط التكليف فحينئذ يصير مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب آخر هكذا حرروه عن الاشعرى وهو مبنى

وهو مبنى على اثبات الكلام النفسى ومن ثمت خالفت المعتزلة واذا ثبت أن الله تعالى متكلم بكلام قديم أزلى قائم بذاته لزم وجود الامر فى الازل ولا مأمور للعلم بأن ما سوى الله تعالى حادث واعترض الخصوم وقالوا يلزم وجود أمر ولا مأمور وذلك محال لكونه عبثا ولان الامر من المعانى المتعلقة ووجود متعلق ولا متعلق به محال وقد ارتاع لهذه الشبهة عبد الله بن سعيد والقلانسى من أصحابنا ومالا الى أنه لا يسمى فى الازل أمراً ولا نهياً ولا خبراً ثم صار فيا لا يزال كذلك فجعلاه من صفات الافعال والفرق بين هذا و بين مذهب الاشعرى ان الاشعرى يقول الامر بذاته وصفته فى الازل ولا مأمور فى الازل وهما يقولان الموجود فى الازل الامر بذاته بدون وصف كونه أمراً واستضعف المحققون هذا التوسط بأنا لا نعقل من كلام الله الا الامر والنهي والخبر فاذا قيل بحدوثها لزم حدوث كلام الله وهو محال وأجابوا عن شبهة المعتزلة أما لزوم العبث فلبنائه على التحسين والتقبيح وأما الثانى فلا نسلم ان الامر من الحقائق المتعلقة بل هو من شأنه أن يتعلق والتعليق أمر نسبي والنسب والاضافات موجودة فى الذهن دون الخارج وبهذا التقرير يزول الاشكال وظهر أنه تعلق ذهنى مجازى لا حقيقى ويوضحه ما يقوله الفقيه ان الوصية للحمل صحيحة لتوقع وجوده بخلاف الوصية للمعدوم وعلى ذلك يتخرج الحكم على الاشياء المعدومة وتقدرها موجودة كايمان فى حق أطفال المؤمنين والكفر فى أولاد الكفار حتى يجوز سبيهم واسترقاقهم وقد حقق الامام المقترح جد الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد لامه العبارة عن هذه المسألة بما يفسد تعبير المصنف وغيره فقال الامر لم يتعلق بالمعدوم بل بالموجود المتوقع فكما ان العلم الازلى بالموجود الذى سيكون فكذلك الطلب الازلى يتعلق بالمكلف الذى سيكون (تنبيهات) الاول قد تستشكل هذه المسألة مع التى قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد منه انه لا يكون مامورا فى حالة الغفلة ولا يكون مامورا بعد تذكره بالامر الموجود فى حال غفلته استشكل الفرق بينه و بين المعدوم بل الغافل أولى بالجواز لانه اذا كان المعدوم مأمورا بعد وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مأمورا بعد تذكره بالامر الوارد قبل تذكره بطريق الاولى وان كان المراد انه لا يكون مأمورا حال غفلته وانما يكون مأمورا بعد تذكره بالامر الوارد فى حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء فى ان كلا منهما لا يكون مامورا حال عدمه ولا حالة غفلته ويكون مأمورا بعد تذكره أو وجوده بالامر الوارد فى حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء فلا وجه لافراد كل منهما بمسألة وعميت الجواب لتشحيذ الاذهان (الثانى) لا يختص الخلاف

على اثبات كلام النفس ومن ثمة خالفت المعتزلة واذا ثبت أن الله تعالى متكلم بكلام قديم أزلى قائم بذاته لزم وجود الامر فى الازل ولا مأمور للعلم بان ماسوى الله حادث

بالمعتزلة فان الامام نقل مذهبنا ثم قال وأما سائر الفرق فقد أنكروه ولهذا قال الهندى خلافا للمعتزلة وأكثر الطوائف بل كلام امام الحرمين فى البرهان يميل الى مذهب المعتزلة اذ قال ان ظن ظان ان المعدوم مأمور فقد خرج عن حد العقول وقول القائل انه مأمور على تقدير الوجود تلبيس فانه اذا وجد ليس معدوما ولا شك ان الوجود شرط فى كون المأمور مأموراً فاذا لاح ذلك بقى النظر فى أمر بلا مأمور وهذا معضل فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض متعلق ولا متعلق له محال هذا كلامه وجوابه بما سبق وقد نظر فى الشامل قول الاشعرى (الثالث) ان الخلاف لايختص بالامر فالنهي كذلك وكانه تركه لدخوله ضمناً أو لانه لم يقل أحد بالفرق بل يجرى أيضاً فى الخبر وهذه المسألة فرع لاصل وهو ان كلام الله تعالى فى الازل هل يسمى خطابا وسيذكرها المصنف فيما سيأتى اه * ولخص العراقى ما يتعلق منه بشرح المصنف ناقلا كلام الامام المقترح غير معترض عليه بما اعترض به الزركشى وقد نقل ابن جماعة قول الزركشى وقد حقق الامام المقترح الخ ثم قال قلت وفى هذا مافيه فعليك بالتفصى عن وجه الاشكال اه * ووجه مافيه والتفصى عن وجه الاشكال ان قول الامام المقترح ان الامر لم يتعلق بالمعدوم بل بالموجود المتوقع الخ هو بعينه معنى قول الزركشى ولا نريد تنجيز التكليف أى انه مأمور حال عدمه فان ذلك مستحيل بل المراد تعلق الامر فى الازل اذا وجد واستجمع شرائط التكليف اه * فانه لامعنى لهذا الا تعلق الامر بالمعدوم عند وجوده الذى هو بعينه معنى قول الامام المقترح الموجود المتوقع أى انه تعلق بالمعدوم عند وجوده المتوقع الذى سيكون فيما لا يزال فلا وجه للاشكال ثم نقل ابن جماعة ما ذكره الزركشى فى التنبيه الاول من استشكال هذه المسألة بالتى قبلها وقال فى آخره وقد عميت الجواب لتشحيذ الاذهان ولكن لوجود خرم فى النسخة التى بيدى من شرح ابن جماعة لم أدر ان كان قد أجاب عنه أم لا وسيأتى الكلام على ذلك * وقال الجلال بمعنى انه اذا وجد بشروط التكليف يكون مأموراً بذلك الامر النفسى الازلى لا تعلقاً تنجيزيا بأن يكون حالة عدمه مأموراً اه * فاشار الجلال بقوله بمعنى أنه اذا وجد الخ الى ان المعدوم غير مكلف فى حال العدم وانما يصير مكلفاً اذا وجد وهو مأخوذ من قول الزركشى كما قدمناه بل المراد تعلق الامر به فى الازل اذا وجد واستجمع شرائط التكليف فحينئذ يصير مكلفاً بذلك الطلب من غير طلب آخر هكذا حرروه عن الاشعرى اه * قال شيخنا عبارة العضد بعد قوله صرح أصحابنا بأن المعدوم مكلف وايراد ان المعدوم أولى بعدم التكليف من الغافل والملجأ نصها انما يرد لو أريد تنجيز

واعترض الخصوم وقالوا يلزم وجود أمر ولا مأمور وذلك محال لكونه عبثا ولان الامر من المعانى المتعلقة ووجود متعلق ولا متعلق به محال وقد ارتاع لهذه الشبهة عبد الله بن سعيد والقلانسى من أصحابنا ومالا الى أنه لا يسمى فى الازل أمراً ولا نهيا ولا خبرا ثم صارا فيما لا يزال كذلك فجعلاه من صفات الافعال والفرق بين هذا و بين مذهب الاشعرى

التكليف وليس كذلك بل أريد به التعلق العقلى وهو ان المعدوم الذى علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم فى الازل لما يفهمه ويفعله فيما لايزال وعبارة السعد فى التلويح جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسى لا يشترط وجود قدرة التمكن عند الامر بل عند الاداء اه * فأفاد كل هذا أنه مأمور حالة العدم ان يفعل عند التمكن وعبارة السعد فى شرح المقاصد بعد ما أجاب عن كون خطاب المعدوم سفها بأن السفه انما يلزم لو خوطب المعدوم وأمر فى حال عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلباً للفعل ممن سيكون فلا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد فى ان معناه ان المعدوم مأمور فى الازل أن يمتثل ويأتى بالفعل على تقدير وجوده أو المعدوم ليس بمأمور فى الازل لكن لما استمر الامر الازلى الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً اه * واذا علمت هذا علمت ان الشارح رحمه الله اختار فى حل كلام المصنف المعنى الثانى مما نقله السعد عن الجمهور ويكون التعلق المعنوى هو كونه بحيث يكون مأموراً بذلك الامر بعد وجوده والتنجيزى هو الطلب بالفعل بخلاف ما اذا قلنا انه مأمور حال العدم بأن يفعل عند الوجود فانه لا يكون الا التعلق التنجيزى فقط غاية الامر انه مقيد بزمن فان قلت على ما اختاره الشارح هل يسمى ذلك تكليفاً للمعدوم قلت لا اذ ليس فى ذلك تكليف أصلا بخلافه على ما اختاره العضد وغيره فانه مطلوب منه حالا ان يفعل بعد وهذا هو السر فى ذكر هذه المسألة بعد نفى تكليف الغافل ومن معه وهو ان المختار عنده عدم تكليف المعدوم بالمعنى المتقدم عن العضد وغيره وانما لم يقل والصواب امتناع تكليف المعدوم لصحة ما أرادوه بتكليفه الا أنه لا فائدة فى توجه الطلب اليه حالا وللتنبيه على اختياره لهذا القول من القولين المنقولين عن الجمهور فى بيان معنى ان المعدوم مخاطب وان التعلق تعلقا معنويا كاف فى تحقق أقسام الكلام أزلا من الامر والنهى وغيرهما فلا يتوقف وجودها أزلا على التعلق التنجيزى حتى يلزم حدوثها عند عدمه أزلا وبهذا يظهر فساد ماقيل ان هذه المسألة لا تعلق لها بهذا الفن أصلا وانما هى من فروع فن الكلام وكذا ما قيل ان هذا المبحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافياً فى تحقق مفهوم الحكم وعليه فيفسر بما قاله العضد وهو انه ان

ان الاشعرى يقول الامر بذاته وصفته فى الازل ولا مأمور فى الازل وهما يقولان الموجود فى الازل الامر بذاته بدون وصف كونه أمراً واستضعف المحققون هذا التوسط بانا لا نعقل من كلام الله الا الأمر والنهي والخبر فاذا قيل بحدوثها لزم حدوث كلام الله وهو محال وأجابوا عن شبهة المعتزلة أما لزوم العبث فلبنائه على التحسين والتقبيح وأما الثانى فلا نسلم ان الامر

أريد به التعلق العقلى الى آخر مامر فان هذا لا يصح الا ان قلنا انه مكتنف وكذا ما قيل ان ما ذكره الشارح لا يصلح للبيان فانه لا منشأ له الا عدم التأمل والصبر على مضايق هذا الشرح فليتأمل اهـ وبهذا يندفع أيضا اشكال الزركشى فانا نختار ان المراد ان الغافل لا يكون مأمورا حال غفلته وانما يكون مأمورا بعد تذكره بالامر الوارد حال غفلته كما ان المعدوم لا يكون مأمورا حال عدمه ويكون مأمورا بعد وجوده ونسلم انهما فى ذلك سواء وقوله فحينئذ فلا وجه لافراد كل منهما بمسألة غير مسلم وقد أشار الزركشى الى الجواب وأنه يؤخذ من كلامه بقوله وقد عميت الجواب لتشحيذ الاذهان فان كون المعدوم ليس مأمورا فى الازل قد صرح به بقوله ان الاشعرى يقول الامر بذاته وصفته فى الازل ولا مأمور فى الازل فبين الزركشى بشرحه كلام المصنف على الوجه الذى تبعه فيه الجلال وحمله على ان المعدوم ليس بمأمور وان الامر بذاته وصفته فى الازل ولا مأمور فى الازل ان المصنف انما أفرد مسألة المعدوم عن مسألة الغافل وان كانا سواء فى عدم تعلق الامر حال العدم وحال الغفلة وان كلا منهما ليس بمأمور حالة العدم وحالة الغفلة (لامور) الاول بيان انه اختار عدم تكليف المعدوم بالمعنى المتقدم عن العضد (الثانى) التنبيه على ان التعلق تعلقا معنويا كاف فى تحقق أقسام الكلام أزلا من الامر والنهى وغيرها فانه متى كان الامر بذاته وصفته فى الازل كما يقول الاشعرى كان غيره من الاقسام فى الازل فكان الكلام منقسما الى تلك الاقسام فى الازل ولا يتوقف وجودها على التعلق التنجيزى (الثالث) ان الكلام هنا فى تعلق الامر أزلا بالمعدوم تعلقا معنويا فى الازل بناء على القول بالكلام النفسى وفى مسألة الغافل فى التعلق فيما لا يزال تعلقا تنجيزيا والمعدوم وان دخل فى الغافل بهذا الاعتبار لا ينافى انه يبحث عنه باعتبار آخر ولذلك كان المخالفون هنا هم المعتزلة ومن وافقهم ممن ينكرون الكلام النفسى والقائلون بتعلق الامر أزلا بالمعدوم تعلقا معنويا هم القائلون بالكلام النفسى وهم الاشاعرة والماتريدية وأما قول شيخنا ولم يقل يعنى المصنف حيث كان الغافل والمعدوم سواء والصواب امتناع تكليف المعدوم لصحة ما أرادوه بتكليفه فبيانه انه لما أوردوا على تكليف المعدوم بالمعنى الذى قاله العضد انه اذا امتنع تكليف الغافل كالنائم فالمعدوم أليق بالامتناع فلم منعوا الاول وجوزوا الثانى أجابوا عن ذلك بان التكليف عبارة عن ايقاع الشخص فى الكلفة وهو يتصور على

من الحقائق المتعلقة بل هو من شانه أن يتعلق والتعليق أمر نسبي والنسب والاضافات موجودة في الذهن دون الخارج وبهذا التقرير يزول الاشكال وظهر أنه تعلق ذهني مجازي لا حقيقي ويوضحه ما يقوله الفقيه ان الوصية للحمل صحيحة لتوقع وجوده بخلاف الوصية للمعدوم وعلى

وجوه أحدها ايقاعه فيها باشتغال الذمة والاداء بالفعل كما في المكلف الجامع لشرائط الاداء بالفعل وثانيهما اشتغال الذمة فقط بدون طلب الاداء بالفعل كما في الغافل وثالثها اشتغال الذمة لكن لا في الحال بل في المآل كما في المعدوم الذي علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف فيتوجه عليه الحكم بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال والاشاعرة لا ينكرون اشتغال الذمة بالفعل في النائم فلا ينفون التكليف فيه بهذا المعنى وانما ينكرون التكليف التنجيزي المقتضي لوقوع الفعل في الحال فالمنفي انما هو الوجوب المقارن للاداء وأما في المعدوم فانما يثبتون التكليف التعليقي فقط وهو انما يقتضي اشتغال الذمة وكذا وجوب الاداء في المآل لا في الحال فالنائم وان كان في نفسه صالحا للخطاب لكن وجد المانع فيه عند الاداء والمعدوم حين هو معدوم لا يصلح للخطاب أصلا ولا يصلح للتكليف بحيث يوجب اشتغال ذمته بالفعل أو وجوب الاداء كذلك اه فلما بنوا تكليف المعدوم بمعنى اشتغال الذمة في المآل لا في الحال وكذا الاداء في المآل لا في الحال كان ذلك صحيحا في ذاته ولكنه لا فائدة في توجه الخطاب اليه حالا اذا كان كل من اشتغال الذمة والاداء في المآل لا في الحال على ان كثيرا من الشافعية من الاشاعرة لا يقولون باشتغال الذمة في العبادات البدنية لانهم لا يفرقون بين أصل الوجوب بمعنى اشتغال الذمة وبين وجوب الاداء فيها وقول شيخنا وبهذا يظهر فساد ماقيل ان هذه المسألة لا تعلق لها بهذا الفن أصلا وانما هي من فروع الكلام يشير به الى رد مانقله العطار حيث قال ونعم ماقاله بعض الفضلاء ان هذه المسألة لا تظهر الى آخر ما ذكره كما ان قوله وكذا ماقيل ان هذا المبحث انما يثبت على وجه يصح الخ يشير به الى رد ماقاله العلامة الناصر ونقله ابن قاسم وغيره حيث قال واعلم ان هذا المبحث بل وكثيرا من المباحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافيا في تحقق مفهوم الحكم وعليه فيفسر بما قاله العضد الى آخر مامر نقله عن العضد وقد بين شيخنا فساد هذا بقوله فان هذا أي اعتبار التعلق وحده كافيا في تحقق مفهوم الحكم وتفسيره بما قاله العضد لا يصح الا اذا قلنا بانه أي المعدوم مكلف والمصنف كما علمت لا يقول انه مكلف ولا مأمور وان هذا الذي اختاره هو الذي حرره عن الاشعري كما قدمناه عن الزركشي وكذا قول شيخنا وكذا ما قيل ان ماذكره الشارح لا يصلح للبيان يشير به الى رد ما قاله العطار حيث قال ولا يخفاك ان تعليق التعلق التنجيزي ليس من التعلق في شيء بل يرجع لتخصيص التعلق التنجيزي بما بعد الوجود فليس ثم الا تعلق واحد

ذلك يتخرج الحكم على الاشياء المعدومة وتقدرها موجودة كالايمان فى حق أطفال المؤمنين والكفر فى أولاد الكفار حتى يجوز سبيهم واسترقاقهم وقد حقق الامام المقترح جد الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد لأمه العبارة عن هذه المسألة بما يفسد تعبير المصنف وغيره فقال الامر

كما قال شيخ الاسلام وغيره فان قصر التعلق على حالة الوجود كما هو صريح الشارح ليس تعلقا حالة العدم بل هو عدم التعلق فى تلك الحالة فما ذكر الشارح لايصلح للبيان كما قررناه سابقا اه وبيان ذلك ان هذا الكلام وأمثاله مبنى على تفسير المعضد وان المعدوم مأمور حال العدم ومكلف وان معنى التعلق المعنوى تعليق التعلق التنجيزى على الوجود بشروط التكليف وقد علمت ان المصنف قد اختار غير ذلك وعلى ما اختاره يكون التعلق المعنوى هو كونه بحيث يكون مأمورا بذلك الامر بعد وجوده والتنجيزى هو الطلب بالفعل وهذا هو الذى يفهم من كلام الجلال بيانا لكلام المصنف الموافق للحق ومما يصرح بهذا جواب الزركشى عن اعتراض المعتزلة بقولهم ان الامر من المعانى المتعلقة ووجود المتعلق ولا متعلق به محال حيث قال وأما الثانى فلا نسلم ان الامر من الحقائق المتعلقة بل هو من شأنه ان يتعلق والتعلق أمر نسبي الى آخر ما قدمناه فانه صريح فى أن الامر فى الازل ليس متعلقا بالمعدوم تعلقا حقيقيا بل من شأنه ان يتعلق عند وجود المكلف ومما يوضح لك ان مراد المصنف هو ما شرحه به الشارح الجلال تبعا للزركشى ان بعض القوم عبر فى هذه المسألة بقوله المعدوم مكلف والبعض كالامام المعدوم يجوز ان يكون مأمورا وابن الحاجب قال الامر يتعلق بالمعدوم وقال البيضاوى فى المنهاج المعدوم يجوز الحكم عليه وأما المصنف فقال و يتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا وكتب ابن قاسم على قول الجلال و يتعلق الامر بالمعدوم فقال فيه (أمور) الاول اعتراض شيخه العلامة بناء على ان الايجاب والندب نوعان من الحكم بانه لايمكن تعلق الامر من حيث هو أمر بالمعدوم وان أمكن أن يتعلق به ذات الخطاب اه وهذا الاعتراض فضلا عن ان الكلام فى الامر الازلى الذى هو نوع من ذات الخطاب الذى سلم امكان تعلقه فهو مبنى على ان الامر يتعلق بالمعدوم تعلقا حقيقيا وقد علمت خلافه وبهذا تعلم ان قول ابن قاسم الامر هنا هو الامر المعنوى الخ صحيح ودافع للاشكال حيث فهم الناصر ان المراد مايشمل التعلق التنجيزى وأما قوله بناء على ان الحكم أيضا يكون معنويا الخ فخروج عن الموضوع الذى نحن بصدده لان كلام المصنف فى شرح المختصر لبيان أولوية عبارته عن عبارة ابن الحاجب وان عبارته توافق مذهب من يسمى الكلام فى الازل أمرا ومن امتنع عن تسميته بذلك لان الكل يقولون ان الخطاب الازلى سواء سمى أمرا فى الازل أو لم يسم بذلك يسمى حكما والكلام هنا على القول بانه أمر يتعلق بالمعدوم تعلقا معنويا بالمعنى الذى أراده المصنف

لم يتعلق بالمعدوم بل بالموجود المتوقع فكما ان العلم الازلى يتعلق بالموجود الذى سيكون فكذلك الطلب الازلى يتعلق بالمكلف الذى سيكون (تنبيهات) الاول قد تستشكل هذه المسالة مع التى قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد منه انه لا يكون ماموراً فى حالة الغفلة

وذكرناه * وأما قول ابن قاسم هذا وقد تبع ابن الحاجب فى التعبير بالامر فقيه انه لم يتبعه كما علمت (الثانى) استشكال الزركشى وقد علمت جوابه وان الزركشى أشار الى الجواب وانه يؤخذ من كلامه بقوله وقد عميت الجواب لتشحيذ الاذهان فلا وجه لقول ابن قاسم لا منشأ لهذا الاشكال الاعدم التمييز بين المسألتين مع سهولته الى آخر ماأجاب به مما لا يصلح جوابا لانه لايخرج عن كونه تسليما لان المعدوم أولى بامتناع تكليفه تكليفا تنجيزيا من الغافل وان المعدوم داخل فيه والزركشى يسأل اذا كان كذلك فلماذا أفرد كلا من المسألتين وهذا مما لم يجب عنه بل اشتغل بالمناقشات اللفظية وبما هو بعيد من مقاصد المصنف وشرحه الجلال فالجواب هو ماأشار اليه الزركشى وتبعه الجلال وبيناه فيما سبق عن شيخنا أيضا وكذا العطار ساق ماقاله ابن قاسم ملخصا كما قال ثم ناقشه فى انه بعد اعترافه بان المراد بالمعدوم مايشمل ماوجد غيرمتصف بشروط التكليف لايسوغ الاعتراض على من قال ان المراد بالمعدوم ماهو أعم بقوله لاحاجة الى التعميم الى آخر ماقاله أيضا مما لم يخرج عن المناقشات فى العبارة ومن قوله ونعم ماقال بعض الفضلاء ان هذه المسألة الى آخر الذى قدمناه وعلمت فساده من كلام شيخنا * وكتب ابن قاسم على قول الجلال يكون مأمورا بذلك الامر فنقل عن شيخه العلامة ان توقف كونه مأمورا أى متعلق الامر على وجوده بصفات التكليف يقتضى انتفائه قبله وهو نقيض المطلوب من اثباته قبله فتأمله وتسمية هذا التعلق بالعقلى كما فى العضد لكونه ثابتا بالدليل العقلى المبين فى محله أنسب منها بالمعنوى اه وأجاب ابن قاسم بان التوقف على وجوده بشروط التكليف هو تعلق التكليف التنجيزى فقوله يكون مأمورا أى متعلقا به الامر على سبيل التنجيز وان الذى أريد اثباته قبل وجوده بشروط التكليف هو التعلق المعنوى الذى حاصله تعليق التعلق التنجيزى على الوجود الى آخر ماقاله فى هذا وقد علمت ان الجلال انما قصد بقوله ويكون مأمورا بذلك الامر النفسى الازلى ان ينفى كونه مأمورا به قبل وجود المكلف بدليل قوله لاتعلقا تنجيزيا بان يكون حالة عدمه مأمورا فان هذا القول صريح فى نفى كونه مأمورا قبل وجوده وهذا هو الذى اختاره المصنف خلافا لما اختاره العضد وغيره كما قدمناه قال الامام فى المحصول وليس معنى كون المعدوم مأمورا ان يكون مأمورا حالة عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز ان يكون الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير مأمورا بذلك الامر هذا لفظه وذكر مثله الآمدى فقال التكليف معناه قيام

ولا يكون ماموراً بعد تذكره بالامر الموجود فى حال غفلته استشكل الفرق بينه و بين المعدوم بل الغافل أولى بالجواز لأنه اذا كان المعدوم ماموراً بعد وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مامورا بعد تذكره بالامر الوارد قبل تذكره بطريق الاولى وان كان المراد انه الطلب القديم بذات الرب سبحانه للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيأ صار مكلفا بذلك الطلب وأما تسمية هذا التعلق بالمعنوى دون العقلى فللاحتراز عن ايهام حكم العقل ولافادة انه يسمى بذلك أيضا وأما قول العلامة فى هذا الموضع واعلم ان هذا المبحث بل وكثيرا الخ فقد قدمنا لك ما فيه وفيما قاله ابن قاسم عليه كما قدمنا لك ما فى كلام العطار هنا فلا تغفل ولا تنس ما قدمنا لك من ان تعلق الكلام النفسى تعلق دلالة وان التعلق المعنوى معناه دلالته على الاقتضاء ونحوه أزلا والتعلق التنجيزى دلالته باعتبار وجوده اللفظى وكتب ابن قاسم على قوله بان يكون حالة عدمه فقال ينبغى هنا ارادة عدمه ولو حكما الخ وتبعه العطار والبنانى وقال شيخنا المسألة مفروضة فى المعدوم كما تقدم فلا وجه لادخال غيره اذ له مسائل على حدة اه و يؤيد ما قاله شيخنا ما قاله شرح مسلم الثبوت حيث قال المعدوم فقالوا أى من ليس له وجود بالفعل بل يوجد فى الاستقبال اه و يدل على ذلك أيضا ان الخلاف فيه غير الخلاف فى غيره فان المخالف فى امتناع تكليف الغافل هم شرذمة قليلة ممن جوزوا التكليف بالمحال والمخالف هنا هم المعتزلة بل وسائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الآمدى فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج والعضد فى شرح المختصر وابن أمير حاج فى شرح التحرير للكلام

وكتب ابن قاسم على قوله لنفيهم الكلام النفسى فبحث فى ان هذا النفى لا يقتضى ذلك النفى لان الامر عندهم بمعنى الارادة فهلا أثبتوا تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل منه اذا وجد بشروط التكليف اه وتبعه البنانى ورده العطار بان كلام الشارح انما هو فى الامر النفسى الذى هو كلام نفسى ونفيهم الكلام النفسى يقتضى نفى الامر المذكور ونفيه يقتضى نفى تعلقه واما انهم يثبتون الامر بمعنى الارادة وانه يجوز ان يتعلق بالمعدوم تعلقا معنويا فشئ آخر ليس فى كلامهم تعرض له اه ولذلك قال شيخنا لا وجه لهذا البحث اذ الكلام فى الامر الذى هو قسم من الكلام الذى به التكليف عندنا اه وأقول ان الامر الذى جعله المعتزلة لازما للارادة و بمعنى الارادة هو الامر التكليفى وهو عندهم الامر اللفظى لانكارهم الكلام النفسى فقالوا لا يأمر الا بما يريد ولا يريد الا بما يأمر فلا يأمر بالفحشاء ولا يريدها والارادة التى جعلوها مستلزمة للامر اللفظى هى بمعنى الرضا وأما ارادة الله التى ترجح أحد طرفى الممكن فهى عندهم على التحقيق علمه بما يترتب على الاشياء من المصالح والحكم و بذلك تعلم الامر ان الذى جعلوه لازما للارادة لا يمكن ان يتعلق قبل وجود المكلف بشروط التكليف اتفاقا لاننا انما نخالفهم فى ان هذا الامر

لا يكون مأموراً حال غفلته وانما يكون ماموراً بعد تذكره بالامر الوارد فى حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء فى ان كلا منهما لا يكون ماموراً حال عدمه ولا حالة غفلته ويكون مأموراً بعد تذكره أو وجوده بالامر الوارد فى حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء فلا

هو لازم للارادة بمعناها عندنا وان كان لازما لها بمعناها عندهم وهو الرضا والله لا يرضى لعباده الكفر لا فى تحقق هذا الامر ووجوده فلا يجوز ان يقال فهلا أثبتوا تعلقاً معنويا بمعنى ارادة الفعل منه الخ فالبحث ساقط من أصله وقال شيخنا فى تفسير الكلام النفسى نقلا عن السعد فى شرح المقاصد المعنى الذى نجده فى أنفسنا ويدور فى خلدنا ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها اه * ومراده الكلمات النفسية التى يرتبها المتكلم فى نفسه بملكته الراسخة التى تسمى كلاما أيضاً وتضاد الخرس الباطنى وهذه الكلمات النفسية هى التى يبرزها من رتبها كلاما لفظياً ونقشياً معاً أو لفظياً فقط أو نقشياً فقط وباعتبار هذا الترتيب النفسى ينسب الكلام اللفظى والنقشى لمن رتبه بملكته فى نفسه قبل ان يصير أصواتا وحروفا أو نقوشاً ولا ينسب لمن تلفظ به أو نقشه ولم يرتبه فى نفسه بملكته فهذا هو الكلام النفسى وكما تسمى هذه الكلمات بالكلام النفسى وهى التى تنقسم الى أمر ونهي وغيرهما فى الازل تسمى الصفة المتحدة القائمة بذات مولانا كسائر صفاته من قدرة وارادة وعلم كلاما نفسيا وهى لا تنقسم الى تلك الأقسام وانما ينقسم متعلقها وهى الكلمات النفسية وان أردت أوسع من هذا فعليك برسالتنا حسن البيان فى رد ما ورد من الشبه على القرآن أو بالقول المفيد فى التوحيد أو حاشية الخريدة وقد استدل الاشاعرة على مذهبهم أن المعدوم يتعلق به الامر تعلقاً معنويا بأن الامر اذا لم يتعلق بالمعدوم أزلا تعلقاً معنويا لم يكن الامر أزليا لتوقف الامر على التعلق ولو معنويا لان الامر الذى هو كلمة تدل على الطلب لا ينفك عن التعلق سواء كان التعلق من حقيقة الامر وجزء له كما يشعر به كلام ابن الحاجب فى المختصر أو من لوازمه واذا لم يتعلق بالمعدوم لم يتعلق فى الازل لان المتعلق معدوم فكان التعلق حادثا واذا كان التعلق حادثا كان الامر حادثا والفرض أن الامر أزلى لانه قسم من أقسام كلامه تعالى وكلامه تعالى أزلى لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى يعنى لو لم يكن الكلام أزليا لكان حادثا وهو صفة له تعالى فيكون قائما بذاته فيلزم قيام الحوادث بذاته وهو ممتنع ومن كلامه أمر ونهي وخبر وغيرها *واعلم انه قد اختلف العلماء فى كلامه تعالى فقالت المعتزلة كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الاصوات والحروف المسموعة الدالة على المعانى المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى ومعنى كونه تعالى متكلما أنه خالق الكلام فى بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق

وجه لافراد كل منهما بمسالة وعميت الجواب لتشحيذ الاذهان (الثانى) لا يختص الخلاف بالمعتزلة فان الامام نقل مذهبنا ثم قال وأما سائر الفرق فقد أنكروه ولهذا قال الهندى خلافا للمعتزلة وأكثر الطوائف بل كلام امام الحرمين فى البرهان يميل الى مذهب المعتزلة اذ قال ان

عليه لما فيه من ايهام الخلق بمعنى الافتراء وجوزه الجمهور منهم ثم المختار عندهم وهو مذهب أبى هاشم ومن تبعه من المتاخرين أنه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى انما خلق برقومه فى اللوح المحفوظ أو كتب فى المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ماقرأه القارى وخلقه البارى من الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى الى أنه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتب بها ويبقى عند الكتابة والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة وهو صفة قائمة بذاته تعالى مع حدوثه ومنعوا كل صفة قديمة وقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات وهو قديم وقال أهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى لا أول لوجودها وهو صفة واحدة فى نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافة وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان أمرا وان تعلق بطلب الترك كان نهيا فكونه آمرا وناهيا أوصاف لا أنواع كما أن الجوهر فى نفسه واحد وان كان مشتملا على أوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض وهذه طريقة بيان صفة الكلام وهى خلاف التحقيق والتحقيق هو ماقدمنا أن الكلام الذى هو صفة واحدة فى نفسه لا تعدد فيه هى الصفة القائمة بذاته تعالى وهذه لا تنقسم الى أمر ونهي وخبر ونداء وهى مبدأ الكلمات النفسية الازلية أيضا وهذه الكلمات النفسية تسمى أيضا كلاما نفسيا وهى التى تنقسم الى الاقسام المذكورة وهى التى تدل على طلب الفعل تارة وطلب الترك تارة كما يدل عليه الكلام اللفظى الذى يتحد معها ذاتا ويخالفها فى الوجود فقط كما أشرنا اليه فيما تقدم ولا يخفى ان هذا الدليل مبنى على أن قيام الحوادث بذاته تعالى محال وعلى ان هناك كلاما نفسيا أزليا سواء كان الصفة القائمة بذاته تعالى أو بمعنى الكلمات النفسية الازلية فلا يقوم حجة على الكرامية القائلين بجواز قيام الحوادث بذاته تعالى ولا على المعتزلة الذين ينكرون الكلام النفسى بمعنييه ويقولون ان الكلام هو الالفاظ الحادثة وهى ليست صفة قائمة بذاته تعالى وانما هى قائمة بجسم يخلقها الله فيه وهو حادث أيضا ولما أوردوا عليهم أن الله تعالى يوصف بأنه متكلم ولا معنى لكونه تعالى

ظن ظان ان المعدوم مأمور فقد خرج عن حد العقول وقول القائل انه مأمور على تقدير الوجود تلبيس فانه اذا وجد ليس معدوما ولا شك ان الوجود شرط فى كون المامور ماموراً فاذا لاح ذلك بقى النظر فى أمر بلا مأمور وهذا معضل فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض

متكلما الا ان يقوم به مبدأ الاشتقاق وهو التكلم وعلى كلامهم يلزم قيام صفة الشئ بامر آخر ويلزم حمل المتكلم عليه تعالى بدون ان يقوم به المبدأ مع ان المعلوم ضرورة ان حمل المشتق يقتضى قيام مبدأ الاشتقاق بالمحمول عليه قالوا نعم ان المتكلم هو من قام به التكلم والتكلم عندنا عبارة عن خلق الاصوات والحروف ولا ريب ان الخلق صفة له تعالى قائم بذاته فقد وجد شرط الحمل * وبالجملة فهذا الدليل من بناء المختلف فيه على المختلف فيه ولذلك قال الجلال لنفيهم الكلام النفسى وقد استدل المعتزلة بما قدمناه وجوابه عن الزركشى وغيره وأقول مما يدل على تعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا تعلق الاوامر والنواهى الواردة فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم بالامم المتأخرة الذين لم يكونوا فى زمنه صلى الله عليه وسلم وتمثيل تعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا فى الازل بتعلق الاوامر التى نزلت فى زمنه صلى الله عليه وسلم بمن كان معدوما فى زمنه ويوجد بعد زمنه الى أن تنتهي دار التكليف أولى من تمثيل صاحب المواقف كما قال صاحب المسلم لذلك بطلب رجل تعلم ابن سيولد له فان تمثيل صاحب المواقف يرد عليه ان الموجود فى تمثيله هو العزم على طلب التعليم من الابن الذى سيوجد لا الطلب نفسه من الابن فانه معدوم ووجود الطلب بدون المطلوب منه بين البطلان فليس فيه الا العزم بخلاف أوامر الرسول ونواهيه فانه فيها انما تعلق تعلقا معنويا بمن لم يكن موجوداً فى زمنه صلى الله عليه وسلم ويوجد بعده فيكون التمثيل بذلك أولى وقد يوجد كلام صاحب المواقف بأن مراده من طلب التعلم من الابن الذى سيوجد بعد هو الطلب المعنوى أيضاً ولا مانع من تحقق هذا الطلب على طريق التوجه قبل وجود المطلوب منه لكن قال بعض الافاضل ان التمثيل بأمر الرسول أولى من وجه آخر لان التمثيل به يتم به الالزام على المعتزلة صراحة فان الكلام فى الاوامر الشرعية ودعوى أنها تتعلق بالمعدوم ولا شك ان أمر الرسول ونهيه قد تعلقا بفعل العباد الذين حدثوا بعد زمنه صلى الله عليه وسلم بالاجماع وليس تعلقها تنجيزيا بالاجماع لأنهم لم يكونوا موجودين وقت نزولها عليه صلى الله عليه وسلم فتعين ان يكون التعلق معنويا بالمعنى الذى قلنا فيكون التمثيل فى الحقيقة دليلا آخر مجمعاً عليه يدل على تعلق الاوامر والنواهى بالمعدوم تعلقا معنويا على الوجه الذى بينا ويكون ذلك التعلق واقعا بالاجماع فلو كان مستحيلا لم يقع ولا مجال للقول بعدم الوقوع والا لزم ان تكون الاوامر والنواهى خاصة بمن كان موجوداً بشروط التكليف وقت نزولها فقط ولا قائل به لانه خلاف القواطع من

متعلق ولا متعلق له محال هـذا كلامه وجوابه بما سبق وقد نظر فى الشامل قول الاشعرى (الثالث) ان الخلاف لايختص بالامر فالنهي كذلك وكانه تركه لدخوله ضمنا أو لانه لم يقل أحـد بالفرق بل يجرى أيضاً فى الخبر وهـذه المسألة فرع لاصل وهو ان كلام الله تعالى فى الازل هل يسمى خطابا وسيذكرها المصنف فيا سيأتى اه

الـكتاب والسنة والاجماع وأما طلب التعليم من الابن المعـدوم الذى سيوجـد فليس من الاوامر والنواهى الشرعية حيث لم تـكن صادرة من الشارع فلم يكن فيه الالزام على المخالفين صراحـة فافهم ومعنى التعلق المعنوى أن الامر دال فى ذاته على طلب الفعل والنهي فى ذاته دال على طلب الترك سواء وجد المطلوب منه أولم يوجد وهذه الاوامر والنواهى تتوجـه على كل من بلغته وهو موجود بشروط التـكليف سواء كان موجود وقت نزولها أولم يوجدبعـد ذلك فالذى يتجدد فى الحقيقة انما هو وجود المـكلف ووصول الاوامر والنواهى اليه وهذا بخلاف ما يسمى بالتعلق التنجيزى الذى هو أمر اعتبارى يتجـدد بوجود المـكلف بشروط التكليف وعلمه بتلك الاوامر والنواهى فانه يستدعى وجود المتعلق به وهو المـكلف وعلمـه به أيضا لانه انما يتجدد بوجوده وعلمه بالاوامر والنواهى فـكان توقفه على ذلك ضروريا وقد اختلف القائلون بجواز تعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا كما قاله القاضي أبو بكر فذهب الفقهاء الى أن الامر مثـلا قبل وجود المأمور أمر انذار واعـلام وليس بأمر ايجاب على الحقيقة وذهب المحققون الى أنه أمر ايجاب على شرط الوجود فان ما يتحاشى من الايجاب يلزم مثله فى الاعلام وكما يتعذر الزام المعدوم شيأ يتعذر اعلامه وحكى امام الحرمين فى التلخيص عن بعضهم أن الامر يتعلق بالمعدوم بشرط أن يتعلق بموجود ولو واحداً فصاعداً ثم يتبعه المعدومون على شرط الوجود وهـذا كلام سقوطه واضح لان معنى تعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا كما يعلم مما قدمناه أن المعـدوم اذا وجد واجتمعت فيـه شروط التـكليف يكون محكوما عليـه ومأموراً بأن يمتثل الامر القديم الذى تعلق به قبـل وجوده من غـير تجـدد طلب آخر كما حرروه عن الاشعرى لان تجـدد القديم محال والمتجدد انما هو الدال على القـديم الذى هو الامر اللفظى وما حكاه امام الحرمـين فى التلخيص عن بعضهـم يضاهى قول الفقهـاء يصح الوقف على المعـدوم تبعا لموجود كوقفت على ولدى فلان وعلى من سيولد لى ولـكن هذا ليس بلازم اتفاقا بل يجوز أن يقف من أول الامر على من سـيولد له وان لم يكن له ولد موجود وقت الوقف على ما هو مبـين فى كتب الفقـه والخـلاف فى أن المامور به متى يصير ماموراً يضاهى الخلاف بين الحنفية والشافعية فى الطلاق المعلق فالحنفية يقولون بالتعليق تنعقد السببية فى الجملة ولاتصير الصيغه علة فى الوقو ع الاعند وجود الشرط فعند وجوده يقدر كان الحالف

(قال المصنف فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما فايجاب أو غير جازم فندب أو الترك جازما فتحريم أوغير جازم فنهى مخصوص فكراهة أو بنير مخصوص نخلاف الاولى أوالتخير

انشأ ايقاع الطلاق ويجعل كالنازل فى ذلك الوقت وغير الحنفية من الشافعية والمالكية يقولون ان التعليق المتقدم هو العلة وانما يؤثر عند وجود الشرط ويتفرع على ذلك تعليق الطلاق بالزواج كان يقول الرجل ان تزوجت فلانة فهي طالق فعند الحنفية يصح ومتى تزوجها طلقت لان الجزاء يعقب الشرط فصار كانه عند الزواج قال لها أنت طالق فكان ايقاع الطلاق فى الملك فيقع وعند الشافعية لايصح لان صيغة التعليق انعقدت وقت الحلف وفيه لم تكن المحلوف على زواجها زوجة فكان ايقاع الطلاق فى غير الملك فلا يقع ويلغو التعليق ويتخرج على ذلك أن الطبقة الثانية هل تعدت الموقوف عليهم مع وجود الطبقة الاولى التى تحجبها يحتمل أن يقال هم كذلك موقوف عليهم الآن وانما الذى يتأخر هو الاستحقاق بالفعل وعليه كثير من علماء الحنفية والشافعية ويحتمل أن يقال انما يصيرون موقوفا عليهم اذا انقرض من قبلهم ممن يحجبهم وعليه كثير أيضا من علماء المذهبين فالفريق الاول خرج قوله على أن الامر الذى يتعلق بالمعدوم أمر ايجاب والفريق الثانى خرج مذهبه على ان أمر المعدوم أمر انذار واعلام فهو قبل وجوده ليس بمأمور على الحقيقة وخلاف الحنفية فى تعليق الطلاق لا يأتى هنا فاذا قلنا ان الطبقة الثالثة موقوف عليهم فى حياة الطبقة التى فوقها فهل يقال انه من أهل الوقف يحتمل ان لا يقال به قال الزركشى فى البحر وهو الاظهر لان أهل الشئ هو المستقر فى استحقاقه ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام فان أهل النار الذين هم أهلها فكذلك نقول من شرط فى اسم أهل الوقف الاستحقاق اه وقال علماء الحنفية ان الطبقة التالية فى حياة الطبقة التى فوقها كما أنهم من الموقوف عليهم هم أيضا من أهل الوقف والحديث يشهد لهم لانه صلى الله عليه وسلم سماهم أهل النار قبل دخولها بالفعل فكذلك الطبقة التالية مع قبلها من أهل الوقف وموقوف عليهم وان لم يستحقوا بالفعل

(قال المصنف فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما فايجاب أوغير جازم فندب أو الترك جازما فتحريم أوغير جازم بنهى مخصوص فكراهة أو بغير مخصوص نخلاف ألاولى والتخير فاباحة) قال الزركشى الخطاب اما أن يقتضى الفعل أو الترك أولا يقتضى واحدا منهما فان اقتضى الفعل فاما أن يكون مع الجزم أولا والاول الايجاب والثانى الندب وان اقتضى الترك فاما أن يكون مع الجزم أولا والاول التحريم والثانى وهو المقتضى للترك مع عدم الجزم أما ان يكون ورد فيه نهى مخصوص أولا والاول المكروه والثانى خلاف الاولى سواء كان فعله أولا كترك صلاة الضحى أوعدمها أولى كصوم عرفة بعرفة وان لم يقتض الفعل ولا الترك فاباحة وقيد فى المنهاج الاقتضاء

فاباحة) قال الزركشي اماأن يقتضي الفعل أو الترك أولا يقتضي واحدا منهما فان اقتضى الفعل فاما أن يكون مع الجزم أولا والاول الايجاب والثانى الندب وان اقتضى الترك فاماان يكون مع

بالمانع النقيض وعدل عنه المصنف الى الجازم لانه آخصر ولهذا قال والده لك أن تجعل مكان المانع من النقيض الجازم فهما مترادفان فعلم من قوله الخطاب انه يشترط فى كونه اباحة اذن الشارع فيه فيخرج منه ماعلمت اباحته بطريق البراءة الاصلية فانه مخير فيه ولا يسمى مباحا اذلاخطاب

(تنبيهات) الاول انحصرت بذلك الاحكام فى خمسة والذى زاده المصنف خلاف الاولى وهو متبع فى ذلك امام الحرمين فانه ذكر فى كتاب الشهادات من النهاية وفرق بينه و بين المكروه بما قاله المصنف الا أن الامام عبر بالمقصود وغير المقصود وغيره المصنف الى المخصوص وغير المخصوص قال والده فى بعض مؤلفاته وأول من علمناه ذكر هذا امام الحرمين فالمكروه لابد فيه من نهي مخصوص عنه ولم يكتف بقوله نهي لان الامر بالشئ نهي عن ضده فكل مأمور به تركه منهي عنه لكن النهي المستفاد من الامر انما يستفاد منه بطريق الالتزام لابطريق القصد فلذلك احترز وقال نهي مقصود فكل ما ورد فيه نهي مقصود فهو مكروه ومالم يرد فيه نهي مقصود ليس بمكروه ومالم يرد فيه نهي أصلا أبعد عن الكراهة هذا حظ الفقيه من ذلك والاصولى يزيد على ذلك بان يريدماورد فيه نهي لان المعتبر فى الكراهة النهي لا ما يفهم فى العرف من الكراهة التى هى ضد الارادة وذلك مقرر فى أصول الدين قال و ينبغى ان يتنبه بانه ليس المراد بالنهي المقصود ان يكون نصا ولابد فانا نراهم يحكمون بكراهة أشياء لا نص فيها ولكن المراد ان النهي يدل عليه دليل امانص واما اجماع واما قياس واما غير ذلك من الادلة عند من يراها قلت لم ينفرد الامام بذلك فانه قال و بين الكراهة والاباحة واسطة وهو خلاف الاولى والتعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون اه وهذا الذى ذكروه فى الفرق متعقب فان الاصحاب يطلقون خلاف الاولى على ماورد فيه نهي مقصود كصوم يوم عرفة للحاج * الثانى كان ينبغى ان يقول فان اقتضى الخطاب الفعل فاما ان يكون غير كف جازما أو يكون كفا جازما الخ لان الاقتضاء وهو الطلب انما يكون دائما للفعل لانه المقدور وبان الترك فعل وجودى فلايكون قسيما للفعل وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلا لكن لما كان العرب يقابلون بين الفعل والترك المطلقين اعتمده المصنف فى التقسيم اه

وأشار الزركشي بقوله وان لم يقتض الفعل ولا الترك فاباحة الى ما فى كلام المصنف من الخلل فان عبارته حيث عطف التخيير على ما قبله تقتضي ان الاباحة فيها اقتضاء مع انها لااقتضاء فيها وكان الصواب ان يقول أو خير عطفا على قوله اقتضى وقد صرح الجلال فيما

الجزم أولا والاول التحريم والثانى وهو المقتضى للترك مع عدم الجزم أما ان يكون ورد فيه نهى مخصوص أولا والاول المكروه والثانى خلاف الاولى سواء كان فعله أولا كترك صلاة الضحى

يأتى بما أشار اليه الزركشى وسيأتى الكلام على ذلك وبيان ان الصواب ماصنعه المصنف واعترض العز بن جماعة فى الغرر على قول الزركشى لم ينفرد الامام بذلك فانه قال الخ بأن هذا غير وارد لان والده قال وأول من علمناه ذكر هذا أى ذكر نقل هذا وان التفرد بالنسبة لما علمه لا بالنسبة الى الكون المطلق فاعلم اه * والظاهر ان الزركشى لم يقصد الاعتراض على والد المصنف وانما أراد بيان مراده وان الامام ناقل له عن المتأخرين وانهم أحدثوه * واعترض العز ابن جماعة أيضا على قول الزركشى وهذا الفرق متعقب الخ فقال هذا التعقب ساقط لان مطلق اطلاقهم غير مناف فلا يصح الاستدلال به لجواز ان يكون الاكثر فى مقابله فيكون مجازا نوع علاقته المجاورة الخيالية فتفطن لذلك اه

ولا يخفى ان قول الزركشى (فان الاصحاب يطلقون الخ) يتبادر منه ان هذا الاطلاق حقيقة لا مجاز ومجرد تجويز ان يكون الاكثر فى مقابله لا يكفى فى الرد بل لابد من النقل خصوصا وان الاصل فى الاطلاق هو الحقيقة عند الاصحاب فالحق فى الرد ماسيأتى عن الجلال ان شاء الله تعالى * ثم قال العز بن جماعة فى الغرر قوله بغير نهي مخصوص ان قيل ما الحكمة فى العدول عن عام الى هذا مع انه أخص وكيف تركه بلا ضرورة وحاجة قلنا له نكتة وهو ان المخصوص قسمان حقيقي ونسبي فعبر بذلك ليشملهما قوله بغير الخ أقول كل واحد من المكروه وخلاف الاولى يتباينان تحت مطلق المنهي عنه لا على جهة الجزم تباين أخصين تحت أعم ثم قال فيها وهل خلاف الاولى قسيم للمكروه أو قسيم منه أو مساوله محل بحث يتوقف على معرفة مفهوميهما من النسب الاربع اه * وقال الزركشى فى البحر والتحقيق ان خلاف الاولى قسم من المكروه ودرجات المكروه تتفاوت كما فى السنة ولا ينبغى ان يعد قسما آخر والا لكانت الاحكام ستة وهو خلاف المعروف أو كان خلاف الاولى خارجا عن الشريعة وليس كذلك اه ولا يخفى ان مقتضى كلام المصنف انهما متباينان كما صرح به فى الغرر أيضا بقوله أقول كل واحد الخ وأما ماقاله الزركشى من انه لا ينبغى ان يعد قسما آخر الخ فنقول فى جوابه انا نختار انه قسم آخر وقوله والا لكانت الاحكام ستة ان أراد بالاحكام الاحكام التى هى أقسام الحكم الذى هو أثر الخطاب فى ذاته بقطع النظر عن طريق وصوله الينا وعلمنا به فغير مسلم لان كون خلاف الاولى قسما آخر لا ينافى انه داخل تحت مطلق المنهي لا على جهة الجزم كما تقدم عن الغرر وان أراد بالاحكام أقسام الحكم من حيث طريق وصوله الينا وعلمنا به فهو مسلم وهو المعروف لا خلاف المعروف لان طريق الوصول تتفاوت مراتبه

أوعدمها أولى كصوم عرفة بعرفة وان لم يقتض الفعل ولا الترك فاباحة وقيد في المنهاج الاقتضاء بالمانع النقيض وعدل عنه المصنف الى الجازم لانه أخصر ولهذا قال والده لك أن تجعل

فتارة يكون قطعي الدلالة والثبوت وتارة قطعي الثبوت ظني الدلالة وتارة بالعكس وتارة يكون كل من الامر والنهي مخصوصا بالمامور به أو بالمنهي عنه وتارة يكون الامر بالشئ مأخوذا من النهي عن ضده و بالعكس وتقسيم الاحكام الى أكثر من خمسة بهذا الاعتبار لاينافي انها خمسة بالاعتبار الاول عامية الامر ان الاول معروف عند الاصوليين والثاني معروف عند الفقهاء لان مرجعه الى الدليل التفصيلي وأخذ الحكم منه ومعرفة درجته من القطعية والظنية وغير ذلك وهذا من خصائص الفقيه لا الاصولي وقال في الغرر في قول الزركشي فيخرج ماعلمت اباحته الخ أي اذا كان منظورا اليه من حيث هو هو اما اذا نظر اليه من حيث تقرير الشارع له فلا ولا امتناع في كون الشئ يدخل باعتبار ويخرج باخر ولا يخفى ان تقرير الشارع له اذن فيه وليس الكلام فيه وانما الكلام فيما لم يعلم فيه اذن أصلا ولم يقتض الخطاب فيه فعلا ولا تركا وسيأتي ان شاء الله ان ما لم يرد فيه خطاب أصلا مباح أيضا واعترض الولي العراقي على تعبير المصنف بنهي مخصوص بدل تعبير الامام بنهي مقصود بان المقصود يحترز به عن الامر بالشئ فانه نهي عن ضده الا انه غير مقصود والمخصوص يحترز به عن التقيد من عموم من غير تنقيص على المنهي عنه بخصوصه اه ولا يخفى ان التعبير بالمقصود يوهم أن يكون المراد بالنهي مايكون نصا وليس بمراد كما نص عليه الزركشي حيث قال وينبغي ان يشتبه الخ اشارة الى ماذكر وشرح الجلال كلام المصنف بما لا يخرج عن كلام الزركشي غير انه مثل للنهي المخصوص بالنهي في حديث الصحيحين اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين وفي حديث ابن ماجه وغيره لا تصلوا في أعطان الابل فانها خلقت من الشياطين وقال لا يخرج عن المخصوص دليل المكروه اجماعا أو قياسا لانه في الحقيقة مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه وذلك من المخصوص اه وهو مأخوذ من كلام الزركشي أيضا مع زيادة بيان ان الاجماع والقياس يرجعان الى النص بالنظر الى مستند الاول ودليل المقيس عليه في الثاني ومثل لغير المخصوص بالنهي عن ترك المندوبات المستفادة من أوامرها فان الامر بالشئ يفيد النهي عن ضده ثم قال والفرق بين قسمي المخصوص وغيره ان الطلب في المطلوب بالمخصوص أشد منه في المطلوب بغير المخصوص فالاختلاف في شئ أمكروه هو أم خلاف الاولى اختلاف في وجود المخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الاولى وقيل مكروه لحديث أبي داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم نهي عن صوم يوم عرفة بعرفة وأجيب بضعفه عند أهل الحديث اه وأشار الجلال بهذا الى رد ماقدمناه عن الزركشي من قوله وهذا الذي ذكره في الفرق

مكان المانع من النقيض الجازم فهما مترادفان فعلم من قوله الخطاب انه يشترط فى كونه اباحة اذن الشارع فيه فيخرج منه ماعلمت اباحته بطريق البراءة الاصلية فانه مخير فيه ولا يسمى

متعقب الخ ووجه الرد ان ظاهر قول الزركشى فان الاصحاب يطلقون الخ انه لا خلاف فى ذلك وان النهي الذى ورد فى صوم يوم عرفة للحاج مما يصح الاخذ به فاشار الجلال بما قاله الى ان صوم يوم عرفة بعرفة مختلف فى كونه مكروها أو خلاف الاولى وان هذا الخلاف مبنى على الخلاف فى وجود النهي المخصوص عنه وعدم وجوده فالذين أطلقوا عليه خلاف الاولى لا يسلمون ورود النهي المخصوص فيه والذين قالوا انه مكروه يقولون بورود نهي مخصوص فيه ولا يطلقون عليه خلاف الاولى فلا يرد ماقاله الزركشى نقضا على ماقاله المصنف من الفرق بأن كل ماورد فيه نهي مخصوص فهو مكروه وكل ماورد فيه نهى غير مخصوص خلاف الاولى الا لو كان أولئك الاصحاب الذين قالوا ان صوم يوم عرفة بعرفة خلاف الاولى يسلمون ورود نهي مخصوص وهذا قد علمت خلافه كما علمت ضعف الحديث الوارد فيه ثم قال الجلال وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين أخذا من متأخرى الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الاولى فى مسائل عديده وفرقوا بينهما ومنهم امام الحرمين فى النهاية بالنهى المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر وعدل المصنف الى المخصوص وغير المخصوص أى العام نظرا الى جميع الاوامر الندبية وأما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذى النهى المخصوص وغير المخصوص وقد يقولون فى الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال فى قسم المندوب سنة مؤكدة وعلى هذا الذى هو مبنى الاصوليين يقال أو غير جازم فكراهة اه *وأشار الجلال بقوله الذى هو مبنى الاصوليين الى ان اصطلاح الاصوليين مخالف لاصطلاح المتأخرين من الفقهاء وموافق لاصطلاح المتقدمين منهم فكان الاولى للمصنف حيث كان فى فن الاصول انه يجرى على ماهو مصطلح الاصوليين وأشار بقوله وقد يقولون فى الاول مكروه كراهة شديدة الخ الى ان اصطلاح المتأخرين فى الفرق بين ماورد فيه نهى مخصوص وما ورد فيه نهى غير مخصوص مأخوذ من كلام المتقدمين من الفقهاء ولاجل التمايز خصوا المكروه كراهة شديدة باسم المكروه وخصوا المكروه كراهة غير شديدة باسم خلاف الاولى كما فعلوا كذلك فى قسم المندوب حيث جعلوه مراتب أيضا وجعلوه أقساما خصوا كل قسم منها باسم خاص قصدا الى التسهيل والضبط ولاشك فى حسنه ولذلك قد اشتهر الفرق بين المكروه وخلاف الاولى عند فقهاء المذاهب فى مسائل كثيرة منها صوم يوم عرفة للحاج فان الاصح انه خلاف الاولى وقيل انه مكروه لحديث أبى هريرة المتقدم الذى أخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجه وقد علمت ضعفه وان كان الحاكم صححه وقال على شرط البخارى لما سيأتى ومنها الحجامة للصائم خلاف الاولى

مباحا اذ لاخطاب ﴿تنبيهات﴾ الاول انحصرت بذلك الاحكام فى خمسة والذى زاده المصنف خلاف الاولى وهو متبع فى ذلك امام الحرمين فانه ذكر فى كتاب الشهادات من النهاية وفرق

عنـد الحنفية وكذا عند الشافعية على مارجحه النووى وقال لانه لم يثبت فيـه نهى مقصود وقيل مكروه ومنها نفض المتوضى أعضاء الوضوء وتنشيفها بنحو منديل فى الوضوء ففيهما خلاف عند الحنفية وعند الشافعية والصحيح ان كلا منهما خلاف الاولى فى المذهبين اما النفض عند الشافعية فقضية كلام النووى فى المنهاج انه خلاف الاولى وهو الذى صححه فى التحقيق قال فى المهمات وعليه الفتوى فقد نقله ابن كج فى الجديد عن النص وقيل انه مكروه عندهم وبه جزم الرافعى فى شرحيه وقيل مباح تركه وفعله سواء وصححه فى زوائد الروضة وشرح المهذب وهذا الخلاف بعينه عند الحنفية أيضا فى النفض وأما التنشيف فالذى فى كتب الرافعى والنووى انه خلاف المستحب وفى شرح مسلم للبغوى انه مباح مطلقا وهذا الخلاف فيه عند الحنفية أيضا ومنها الخروج من صوم التطوع أو صلاته لغير عذر وهو مكروه وقيل خلاف الاولى وهذا مذهب الشافعية أما عنـد الحنفية فالخروج منهما بغير عذر حرام قولا واحدا لان كلا منهما كغيرهما من النوافل يجب بالشروع كما يأتى عندهم ومنها الزيادة على ثلاث مرات مستوعبات فى الوضوء فانها مكروهة وقيل حرام لانها اسراف وقيل خلاف الاولى والقول بالكراهة هو الاصح عندنا وأما عند الشافعية ففى الروضة من زوائده انه الاصح لكن ذكر فى آخر الغسل منها تبعا للرافعى انه يندب ان لايزيد على ثلاث مرات وهو يقتضى انه خلاف الاولى وكلام الشافعى فى الام يقتضيه حيث قال قبيل باب المسح على الخفين ولا أحب للمتوضى ان يزيد على ثلاث فان زاد لم أكرهـه ان شاء الله تعالى وفى شرح التعجيز لمؤلفه خالف أبو حامد اجماع الاصحاب بقوله الزيادة غير مكروهة لانها زيادة عمل وذكر ابن دقيق العيد فى شرح الالمام ان الخلاف فى كراهة الزيادة محله اذا أتى به على نية الوضوء فلو زاد على الثـلاث بنية التبرد أو مع قطع نية الوضوء عنها لم يكره وسبقه الى هذا العز بن عبد السلام فى قواعده وقال فى الخادم وينبغى ان يكون موضع الخلاف فيما اذا توضأ بماء مباح أو مملوك له فان توضأ بماء موقوف على من يتطهر أو يتوضأ كالمدارس والربط التى يساق اليها المـاء حرمت الزيادة على ثلاث بلا خـلاف لتحريم السرف ولان الزيادة غـير مأذون فيها اﻫ قال فى النجم اللامع وفيه نظر اﻫ ولم يبين وجـه النظر وجهه ان قوله لتحريم السرف يقتضى الحرمة مطلقا بلا فرق بين المباح والمملوك وبين الموقوف مع ان كلامه فى الموقوف على ان دعوى عـدم الاذن فى الزيادة غير مسـلم لانه متى كان الماء موقوفا على من يتطهر أو يتوضأ صار استعماله مستحقا لـكل من تطهر أو يتوضأ وصار مباح الاسـتعمال على أوجه المتعارف فهو داخـل فى المباح والحنفية

بينه وبين المكروه بما قاله المصنف الا أن الامام عبر بالمقصود وغير المقصود وغيره المصنف الى المخصوص قال والده فى بعض مؤلفاته وأول من علمناه ذكر هذا امام الحرمين فالمكروه

يوافقون ما قاله ابن دقيق العيد والعز بن عبد السلام فى الصحيح عندهم ومنها عمارة الدور ونحوها قالت الشافعية انها خلاف الاولى وربما قيل يكره وخالفهم الحنفية وجعلوه مباحا مالم يعرض له مايقتضى كراهته أو حرمته ومنها غسل المعتكف يده فى المسجد فى غير طشت قال فى البحر مكروه وقيل خلاف الاحسن كذانقله المصنف فى قواعده عن صاحب البحر وكذا ذكر الخلاف * قال فى النجم اللامع بعد نقله هذا قلت وعبارة الروضة فى باب الاعتكاف وله أى للمعتكف غسل يده أى فى المسجد والاولى غسلها فى طشت ونحوه لئلا يبتل المسجد وهو فى ذلك تابع للرافعى فقول المصنف فى قواعده نقلا عن صاحب البحر انه يكره يقتضى موافقته له فى الكراهة ويدل ذلك على تضعيف قول القائل انه خلاف الاحسن واذا علمت ذلك فاعلم ان الرافعى والنووى صرحا فى آخر شروط الصلاة بانه لا باس بالوضوء فى المسجد اذا لم يتأذ به الناس قال فى المهمات وحكيه عليه بالجواز عند عدم التأذى مخالف لما نقله الرافعى فى الاعتكاف وكذا النووى عن البغوى انه لا يجوز نضح المسجد بالماء المستعمل وامراره قال الاسنوى والحق ماذكراه فى باب شروط الصلاة فقد ذكره فى شرح مسلم وفى شرح المهذب وصرح به جماعة فذكرهم اه ملخصا قلت والفرق بينهما ان الوضوء يحتاج اليه بخلاف النضح وأيضا فى قصد نضحه بالماء المستعمل استهانة للمسجد اه

ومذهب الحنفية فى ذلك اننا اذا قلنا ان الماء المستعمل لازالة الحدث أو فى القربة نجس فلا كلام فى عدم جواز الوضوء فى المسجد بلا طشت ونحوه ولا فى عدم جواز النضح واما اذا قلنا ان الماء المستعمل طاهر غير مطهر فلا فرق بين الوضوء فى المسجد وبين النضح فى انه ان تاذ منه الناس كره والا فلا * ومنها ان يقال لواحد غير الانبياء صلوات الله عليهم فانه يكره وقيل خلاف الاولى * ومنها اذا كان موضع الامام أعلى من موضع المأمومين ولم يرد تعليمهم أفعال الصلاة فقال المصنف فى قواعده هو خلاف الاولى وقيل مكروه قال فى النجم اللامع بعد نقله قلت بل هو مكروه للنهي عنه كما أخرجه أبو داود والحاكم وهو الذى ذكره النووى فى منهاجه من زوائده الا لحاجة ومحل الكراهة عند سعة المحل اما لو حضر مأموم فلم يجد الا موضعا مرتفعا فلا يكره له ولا يستحب بل هو مباح اه ولا يخفى ان الكلام فى ارتفاع موضع الامام عن موضع المأمومين وعلى كل حال فمذهب الحنفية التفصيل ان كان الامام وحده فى مكان مرتفع عن مكان المأمومين بقدر ذراع ونحوه كره وكذا ان كان المأمومون جميعا فى مكان مرتفع عن

لابد فيه من نهي عنه ولم يكتف بقوله نهي لان الامر بالشئ نهي عن ضده فكل مأمور به تركه منهي عنه لكن النهي المستفاد من الامر انما يستفاد منه بطريق الالتزام لا بطريق

مكان الامام اما لو كان بعض المأمومين مع الامام والبعض فى مكان مرتفع عن مكان الامام أو أنزل من مكان الامام فلا كراهة فى هذا عندنا بل هو مباح ومنها ان الغاسل لا ينظر من بدن الميت الا بقدر الحاجة من غير العورة اما نظره الى العورة فلا كلام فى انه حرام كلمسها بغير حائل واما نظره الى غير العورة بلا حاجة فقيل مكروه وقيل خلاف الاولى ومنها الشرب قائما بلا عذر * قال النووى هو خلاف الاولى وقال والد المصنف مكروه واقتضى كلام الرافعى انه مباح كذا فى النجم ومذهب الحنفية انه خلاف الاولى فى الصحيح

واعلم ان الكراهة تطلق على أربعة أمور ﴿ الاول ﴾ التحريم اما مع الاضافة اليه فيقال كراهة تحريم وأما على الاطلاق كما فى قوله تعالى ﴿ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ﴾ ويقع هذا فى كلام الشافعى ومالك رضى الله عنهما كقول الشافعى وأكره آنية العاج وكقوله وأكره ممر الحائض فى المسجد اذا حمل على حالة خوف التلويث ﴿ الثانى ﴾ مانهي عنه تنزيها وهو المقصود هنا للمصنف وغيره ﴿ الثالث ﴾ ترك الاولى كصلاة الضحى لكثرة الفضل فى فعلها وفرق معظم الفقهاء بينه و بين ماقبله بما فرق به المصنف ﴿ الرابع ﴾ ماوقعت الشبهة فى تحريمه كلحم السبع و يسير النبيذ فقد عده الغزالى فى المستصفى من أقسام الكراهة واستشكله بان معتقد التحريم يحرم عليه ومعتقد الحل يحل له فلا وجه للكراهة وقد قال الانبارى فى شرح البرهان ليس فى الفقه مسألة أصعب من القول بالكراهة فى ذلك فانه مخالف للفريقين ودليلهما فهو خرق للاجماع والجواب ان الخلاف أورث ريبة فكره ككراهة من فى ماله حرام وكراهة الماء المشمس وغير ذلك مما ليس فيه دليل صريح بالكراهة كذا يؤخذ من النجم مع زيادة للايضاح ثم قال الجلال ذكر التخيير سهو اذ لا اقتضاء فى الاباحة والصواب أو خير كما فى المنهاج عطفا على اقتضى اه * وهو مأخوذ من قول الزركشى فى قسم الاباحة كما قدمناه فان لم يفض بالفعل ولا بالترك فاباحة وسيأتى الكلام على هذا مستوفى ثم قال الجلال وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتى انه لا تكليف الا بفعل وأنه فى النهي الكف اه وهو مأخوذ مما ذكره الزركشى فى التنبيه الثانى مع زيادة بيان ان المصنف سينبه فيما يأتى على ان المطلوب فى النهي هو الكف * وكتب ابن قاسم على قول المصنف فان اقتضى الخطاب الفعل الخ فقال فيه أمران فذكر فى الاول اعتراض الكورانى على المصنف بوجوه حاصل الاول انه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع ان الخطاب جنس الحكم يعنى وهذه الاقسام أقسام للحكم لا لجنسه * الثانى انه جعل الترك فى الحرام متعلق الاقتضاء وهو

القصد فلذلك احترز وقال نهي مقصود فكلما ورد فيه نهي مقصود مكروه وما لم يرد فيه نهي مقصود ليس بمكروه ومالم يرد فيه نهي أصلا أبعد عن الكراهة هذا حظ الفقيه من ذلك

أمر عدمي غير مقدور الا ان يحمل على الكف الثالث جعل خلاف الاولى من الاقسام الاولية للحكم وليس كذلك ونقل عبارة الغزالى فى المستصفى التى قال فيها وأما المكروه فهو لفظ مشترك بين معان احدها المحرم فكثيرا ما يقول الشافعى أكره الشئ الفلانى وهو لايريد الا الحرمة والثانى مانهي عنه تنزيها وهو الذى تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب والثالث ترك ماهو أولى كترك صلاة الضحى ثم ذكر قسما آخر مردودا وليس المقصود ايراد ذلك بكماله بل مايفيد المقصود فقد صرح بان تلك الاقسام ليست أولية بل هى أقسام المكروه الذى هو أحد الاقسام الخمسة مع ان العدول عنه قد أوجب على المصنف ان يصطلح على ان أحدهما بنهي مخصوص والآخر بنهي غير مخصوص الى آخر ماقاله الكورانى مما أوحى عليه نه ضميره وأطال ابن قاسم فى رده بما لايرتاح اليه فؤاد الناظرين واشتغالنا به تطويل بلا طائل فلذلك أقول لينكشف لك حقيقة الحال اعلم ان الجلال فسر الاقتضاء فى كلام المصنف بالطلب وفسر الخطاب بالكلام النفسى و بهذا الاعتبار تكون الاقسام أقساما للكلام النفسى من حيث اقتضاؤه وطلبه كما هو صريح قول المصنف فان اقتضى الخطاب الخ ولذلك جعل الجلال قول المصنف جازما وصفا لمحذوف فقال اقتضاء جازما وهكذا صنع فى البواقى وفسر قول المصنف فايجاب بقوله أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا فيفسر قوله فندب الخ بمثل هذا أيضا ومن هذا تعلم ان جعل المقسم نفس الخطاب بمعنى الكلام النفسى من حيث اقتضاؤه دون الحكم مع ان الخطاب جنس الحكم صحيح كما ان جعل المقسم هو الحكم صحيح أيضا ووجه ذلك ان الكلام النفسى كما قدمناه يطلق تارة على الصفة الازلية فيكون صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بالذات و يكون تكثرها بحسب التعلقات والاضافات وهذا لايوجب التكثر بحسب الذات فان هذه الاضافات عارضة له غير داخلة فى هويته فعدم وجود الكلام النفسى بدون التعلقات فى الازل لاينافى ان يكون الكلام صفة واحدة لذاته أزلا وأبدا وعلى هذا فمن قال ان المراد بالكلام النفسى هو هذه الصفة وقال انه متنوع فى الازل الى أمر ونهي الخ اراد ان هذه الصفة التى هى واحدة بالذات تتنوع بتنوع تعلقاتها لا انها لذاتها تتنوع فتكون تلك الصفة أمرا أى تسمى بذلك من حيث تعلقها بالفعل أى من حيث اقتضاؤها الفعل فالامر من حيث هو كلام نفس تلك الصفة الواحدة الا انه حصل له خصوصية هو شئ آخر اضافى باعتبار تعلقه بالفعل واقتضائه له وهذا لا يخرجه عن كونه تلك الصفة وليس المراد ان هذه الاقسام أنواع لذات الكلام النفسى الذى هو بمعنى الصفة الواحدة وانه جنس لها داخل

والاصولى يزيد على ذلك بان يريد ماورد فيه نهي ان المعتبر فى الكراهة النهي لامايفهم فى العرف من الكراهة التى هى ضد الارادة وذلك مقرر فى أصول الدين قال و ينبغى ان يتنبه

فى حقيقة كل نوع منها دخول الجنس فى الحقيقة النوعية فان هذا مما لا يقدم عليه أحد كذا يؤخذ مما نقله شيخنا فى تقريره على عبد الحكيم على الخيالى مع ايضاحه ومن هذا نعلم اننا اذا أردنا بالكلام النفسى الصفة الواحدة حقيقة فلا مانع من جعله مقسما لتلك الاقسام باعتبار تعلقاته واضافاته ويطلق الكلام النفسى تارة ويراد منه الكلمات النفسية المرتبة أزلا فى علمه تعالى بلا تعاقب فى الوجود بتلك الصفة الواحدة التى تسمى كلاما نفسيا أيضا كما سبق وهذه الكلمات النفسية تتحد بالذات والحقيقة مع الكلمات اللفظية التى يوجدها الله سبحانه فيما لا يزال بقدرته اختيارا مرتبة على وفق ترتيب الكلمات النفسية وينزلها على من يشاء من رسله عليهم الصلاة والسلام كالفاظ القرآن المنزلة على نبينا سيدالمرسلين صلى الله عليه وسلم ليفهم المدعوون مدلولات تلك الكلمات النفسية من طلب فعل أو ترك ونحو ذلك بواسطة ابرازها كلمات لفظية على لسان رسله الذين يبلغونها كما نزلت عليهم الى اممهم والفرق بين الكلمات النفسية و بين الكلمات اللفظية وان اتحدا فى الحقيقه والماهية ان الاولى أزلية مرتبة أزلا ترتيبا لا تعاقب فيه موجودة بالوجود العلمى فقط معا بحيث تجتمع فى وجودها العلمى مع انها لاتتناهى ولا مدخل للقدرة فى وجودها العلمى لانه أزلى والقدرة انما تتعلق فيما لا يزال فقط ويستحيل تعلقها فى الازل بخلاف الكلمات اللفظية فانها مرتبة ترتيبا يوافق ترتيب الكلمات النفسية لكنها متعاقبة فى وجودها الخارجى الذى تعلقت به القدرة فيما لايزال بحيث لا يجتمع منها كلمة فى الوجود مع كلمة ولا حرف مع حرف من حيث ذلك الوجود اللفظى ومن ذلك تعلم اننا اذا أردنا من الكلام النفسى هذه الكلمات النفسية فلا مانع ان يكون مقسما بذاته لتلك الاقسام المذكورة فان كلمة افعل الدالة على طلب الفعل هى حقيقة واحدة فى وجودها العلمى الازلى وفى وجودها اللفظى فيما لا يزال وعلى هذا يكون الاقتضاء فى كلام المصنف المفسر بالطلب فى كلام الجلال بمعنى دلالة الكلام النفسى فمعنى فان اقتضى الكلام النفسى الفعل أو طلب الكلام النفسى الفعل انه دل على اقتضاء الفعل أى طلبه وعلى كل من المعنيين للكلام النفسى اندفع اعتراض الكورانى على المصنف ومن ذلك تعلم أيضا ان الكلام النفسى يطلق باطلاقين على معنيين يعترف أهل السنة بكل منهما وليس بينهم خلاف فى ذلك حتى يقال ان مختار الجمهور ان كلام الله النفسى صفة واحدة حقيقة غير متكثرة بحسب الذات مما يشعر بوجود خلاف بين أهل السنة فى معنى الكلام النفسى نعم قد وجد فى كلام بعضهم مايوهم وجود الخلاف بحسب ظاهره ولكن ليس بمراد بل الحق هو ماقلناه من انهما معنيان لكلام

لانه ليس مرادا بالنهي المقصود بان يكون نصا ولا بد فانا نراهم يحكمون بكراهة أشياء لا نص فيها ولكن المراد ان النهي يدل عليه دليل اما نص واما اجماع واما قياس واما غير ذلك من

الله النفسي والا لما كان القرآن المقروء بالسنتنا المكتوب فى مصاحفنا كلام الله الازلى وهو خلاف ما عليه أهل الحق من علماء الامة واما اعتراضه الثانى المبنى على أن الترك أمر عدمى فيدفعه ما قدمناه لك عن الزركشى فى التنبيه الثانى من قوله كان ينبغى أن يقول فان اقتضى الفعل الى أن قال لان الاقتضاء وهو الطلب انما يكون دائما للفعل لانه المقدور ولان الترك فعل وجودى فلا يكون قسيما للفعل بحسب حقيقة الفعل عقلا الى آخر ما تقدم عنه فان كلام الزركشى هذا صريح فى ان الترك الذى هو متعلق الطلب فعل وجودى لم يدخل العدم فى مفهومه لا أمر عدمى وكان مقتضى ذلك ان المصنف لا يقابل بين الفعل والترك ولكن المصنف قابل الفعل بالترك عملا بما عليه أهل العرف وان كان الترك فعلا وقد تبعه الجلال فى ذلك كما بيناه واعتراض الكورانى الثانى ناشئ من عدم الرجوع الى ما قاله الزركشى والجلال واما اعتراضه الثالث فيدفعه ماقدمناه عن الزركشى أيضا من ان المصنف تبع فى ذلك امام الحرمين فانه ذكره فى كتاب الشهادات من النهاية وفرق بينه وبين المكروه بما قاله المصنف الا ان امام الحرمين عبر بالمقصود وغير المقصود والمصنف عدل عن ذلك وعبر بالمخصوص وغير المخصوص وقد نقله الجلال وبين وجهه وان امام الحرمين لم ينفرد به بل هو مأخوذ عن متأخرى الفقهاء وان ما اصطلح عليه المتأخرون مأخوذ من كلام المتقدمين وبهذا تعلم ان المصنف لم يخترع اصطلاحا وان كان الغرض الاعتراض بان ماصنعه المصنف لا يلائم اصطلاح الاصوليين مع أن الكتاب مؤلف فى الاصول فهذا هو اعتراض الجلال كما سبق على ان قول الغزالى فى المستصفى واما المكروه فهو لفظ مشترك بين معان أحدها المحرم الخ لا ينافى ما قاله المصنف لان كلام المصنف فى المكروه الذى يقابل الحرام ويقابل خلاف الاولى وهو القسم الثانى فى كلام الغزالى والمراد بخلاف الاولى ماقابل هذا المكروه وهو القسم الثالث فى كلام الغزالى الذى عبر عنه بترك الاولى كما قدمنا ذلك أيضا ولا مانع حينئذ من ان يكون للفظ المكروه اطلاق آخر يشمل فيه الحرام ومانهى عنه تنزيها وهو المراد بالمكروه فى كلام المصنف وترك ما هو أولى وهو المراد هنا أيضا بخلاف الاولى وقد أشار العز بن جماعه فيما قدمناه عنه الى ذلك فتدبر تستغن عما أطالوا به مما لاطائل تحته ولكى تزداد علما بحقيقة الحال نقول اعلم ان الاصوليين قسموا الحكم تارة باعتبار انه الخطاب من حيث اقتضاؤه وتارة باعتبار طريق وصول الاحكام الى المكلف بواسطة اللفظ الدال عنها المنقول الى المكلف كما أنهم قسموا الحكم بالاعتبار الاول الى الايجاب والتحريم واخواتهما مرة والى الوجوب والحرمة

الادلة عند من يراها قلت لم ينفرد الامام بذلك فانه قال و بين الكراهة والاباحة واسطة وهى خلاف الاولى والتعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتاخرون انتهى * وهذا الذى ذكرومق

واخواتهما مرة أخرى فنى تقسيمه بالاعتبار الاول الى الايجاب والتحريم واخواتهما عبروا بعبارتين فنهم من عبر بقوله فان اقتضى الخطاب الفعل جازما أى حتما الى آخر الاقسام كصاحب جمع الجوامع ومنهم من عبر بقوله ثم الاقتضاء أى الطلب المأخوذ فى تعريف الحكم ان كان حتما أى جزما لفعل عن كف فايجاب وهو أى الايجاب نفس الامر النفسى أى عين الامر النفسى فان الايجاب هو الخطاب المقتضى للفعل حتما كصاحب مسلم الثبوت ومن ذلك تعلم أنهم عند ماقسموا الحكم باعتبار انه الخطاب النفسى قسموه باعتبار وصفه وهو الاقتضاء وانما منهم من عبر بالعبارة الاولى ومنهم من عبر بالعبارة الثانية ولا تنافى بين العبارتين كما ان الشافعية ومن وافقهم لم يفرقوا بين تقسيم الحكم بالاعتبار نفسه من حيث وصفه و بين تقسيمه باعتبار طريق وصوله الى المكلف فجعلوا الاقسام خمسة على الاعتبارين والحنفية لما وجدوا ان أحكام الاحكام مختلفة باعتبار طريق وصولها الى المكلفين بها فان أحكام الاحكام التى تثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه تخالف أحكام الاحكام التى تثبت بدليل ظنى أو قطعى فيه شبهة قسموا الحكم بهذا الاعتبار ولاحظوا حال الدليل الذى يدل على الحكم فقالوا ان ثبت الطلب الجازم للفعل أو الترك بدليل قطعى لاشبهة فيه فالحكم الافتراض ان كان المطلوب فعلا والحكم التحريم ان كان المطلوب تركا أى كفاً وان ثبت الطلب الجازم بدليل ظنى أو قطعى فيه شبهة فالايجاب ان كان المطلوب فعلا أو كراهة التحريم ان كان المطلوب تركا أى كفا ويشارك الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم فى استحقاق المدح على الفعل والعقاب على الترك فى الفرض والواجب واستحقاق المدح على الترك والعقاب على الفعل فى الحرام والمكروه تحريما فلا فرق بين الفرض والواجب فى استحقاق المدح والثواب على الفعل والذم والعقاب على الترك لان كلا منهما مطلوب طلبا جازما ولا فرق بين الحرام والمكروه تحريما فى استحقاق الذم والعقاب على الفعل والمدح والثواب على الترك لان كلا منهما مطلوب الترك طلباً جازما ولذلك قال الامام محمد بن الحسن كل مكروه تحريماً فهو حرام على معنى ان فاعله يستحق الذم والعقاب لاعلى معنى انه يكفر جاحده للقطع بأن محمد بن الحسن لايقول بتكفير جاحد المكروه تحريماً كما لايقول بتكفير جاحد الواجب والا فالحقيقة ان المكروه تحريماً الى الحرام القطعى أقرب كما يقول الشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف وان لم يكن الطلب جازما بان كان راجحاً فان كان المطلوب هو الفعل فندب وان كان المطلوب هو الكف فكراهة التنزيه ثم قسموا المندوب الى أقسام ستأتى وقسموا المكروه تنزيهاً الى ماسموه

الفرق متعقب فان الاصحاب يطلقون خلاف الاولى على ما ورد فيه نهي مقصود كصوم يوم عرفة للحاج ﴿الثاني﴾ (١) كان ينبغي ان يقول فان اقتضى الخطاب الفعل فاما ان يكون غير كف

مكروها وما سموه خلاف الاولى على الوجه الذى بينه المصنف ويوافق الحنفية كثير من الشافعية على تقسيم المندوب الى أقسام تتفاوت مراتبها وعلى تقسيم المكروه تنزيهاً الى مكروه وخلاف الاولى على الوجه المذكور أيضاً ولكنهم لم يوافقوا الحنفية على تقسيم الطلب الجازم سواء كان المطلوب فعلا أو كفا وسموا الاول فرضا وواجبا والثانى حراما على ما يأتى فيما بعد وحكم الافتراض والتحريم ان منكرهما أو منكر أحدهما كافر وحكم الواجب والمكروه تحريما ان منكرهما أو واحدهما لا يكفر بل هو عاص يستحق العقاب ثم يقاس على الطلب الجازم الطلب الترجيحى فان ثبت طلب الفعل أو الترك راجحا بدليل قطعى لا شبهة فيه ثبوتا ولا دلالة فمنكر الندب ان كان المطلوب هو الفعل أو كراهة التنزيه ان كان المطلوب هو الكف كافر وان ثبت الطلب الترجيحى للفعل أو الكف بدليل ظنى أو قطعى فيه شبهة اما ثبوتا أو دلالة فمنكر الندب أو الكراهة لا يكون كافرا بل يكون عاصيا وبهذا تعلم ان الطلب الترجيحى سواء كان للفعل أو الكف ينقسم باعتبار طريق وصوله الى المكلف الى ما هو ثابت بدليل قطعى لا شبهة فيه والى ما يثبت بدليل ظنى أو بدليل قطعى فيه شبهة فانقسم الطلب الترجيحى للفعل الى قسمين والطلب الترجيحى للكف الى قسمين كما انقسم الطلب الجازم للفعل الى قسمين والطلب الجازم للترك الى قسمين فهذه ثمانية أقسام للحكم الطلبي جازما أو راجحا وأما الحكم التخييرى أعنى الاباحة فهو أيضا قسمان لانه أما ان تثبت اباحته بالدليل القطعى ثبوتا ودلالة فمنكرها كافر والا فلا فصارت الاقسام عشرة وانما اقتصروا على سبعة اقسام وتركوا التفصيل فى الندب وكراهة التنزيه والاباحة لان الطلب الحتمى هو العمدة فى باب الاحكام لكثرة تعلقه بالاعتقادات والعبادات وللخوف على تارك امثاله من العقاب فلاختلاف احكام الاحكام التى تثبت بالادلة القطعية التى لا شبهة لاحكام الاحكام التى ثبتت بغير ذلك قسموا الاحكام على وجه ما ذكرنا وأما الشافعيه فادخلوا الواجب فى الفرض والمكروه تحريما فى الحرام فكانت الاقسام خمسة عندهم وقطعوا النظر عن تفاوت الادلة فى ثبوتها ودلالتها الا ان بعضهم قسم المندوب اقساما وقسم المكروه الى قسمين كالمصنف ومن تبعه المصنف والنزاع بين الفريقين لفظى فان الحنفية سمت الطلب الحتمى للفعل الثابت بدليل قطعى لا شبهة فيه ثبوتا ودلالة افتراضا وللكف تحريما وللفعل بدليل ظنى أو قطعى فيه شبهة ايجابا وللكف كراهة تحريم والشافعية لم يسموا هذه التسمية بل ادخلوا

(١) قوله (الثانى) اى التنبيه الثانى والذى سبق فى صفحة ٣٥٢ {تنبيهات} خطأ مطبعى صوابه (تنبيهان) وكذا عبارة البدر الساطع المنقولة من الزركشى صفحة ٣٤٨ فليعلم

جازما الخ أو يقول أوكفا جازما الخ لان الاقتضاء وهوالطلب انما يكون دائما للفعل لانه المقدور ولان الترك فعل وجودى فلا يكون قسيما للفعل وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلا لكن لما كان

الايجاب فى الافتراض وسموها واجبا وفرضا وادخلوا كراهة التحريم فى الحرام وسموها حراما والكل متفقون على أن كلا من الواجب والفرض مطلوب الفعل طلبا جازما وان كلا من كراهة التحريم والحرام مطلوب الترك طلبا جازما فقد ظهر ان النزاع بين الحنفيه والشافعيه ليس الا فى التسمية لافى المعنى * قال فى فواتح الرحموت فلا وجه لما شمر به الذيل صاحب المحصول لابطال قولنا ومن زعم من الشافعيه ان النزاع معنوى وان موضوعه فى ان الافتراض الوارد فى كلام الشارع على ايهما يحمل فقد غلط كيف وان النصوص كلها كانت قطعية فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن انما نشا بعد ذلك الزمان ومن البين ان اطلاق الافتراض فى لسان الشارع ليس الا على الالزام لاغير أى ان الافتراض فى لسان الشارع فى مقام التكليف الالزامى ليس الا على الالزام فلا ينافى انه قد يطلق الافتراض فى مقام آخر على معنى آخر يناسب ذلك المقام والذى أوقع هذا الزاعم فى هذا الغلط ما بينه الامام القاضى أبو زيد فى وجه الافتراض اه مع زيادة فمعنى قوله فى ان الافتراض فى كلام الشارع الخ ان هذا الزاعم فرض الخلاف بين الحنفيه والشافعيه فى ذلك فقال ان الحنفية حملوا الافتراض فى كلام الشارع على ماثبت بدليل قطعى والشافعية حملوه على مايشمل ماثبت بدليل ظنى وحاصل الرد ان الافتراض فى كلام الشارع فى مثل هذا المقام ليس الا بمعنى الالزام بدون فرق بين ما كان منه ثابتا بدليل قطعى وما كان منه ثابتا بدليل ظنى وأما قول صاحب الفواتح ان النصوص كلها كانت قطعية فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ففيه انها انما كانت قطعية الثبوت فقط فى ذلك الزمان وظنية الثبوت انما نشأت بعد ذلك الزمان أما ظنية الدلالة فقد كانت فى بعض النصوص فى زمنه صلى الله عليه وسلم أيضا وان أمكن قطعيتها بالرجوع اليه صلى الله عليه وسلم لكن ليس ذلك ممكنا لكل الذين سمعوا النصوص منه صلى الله عليه وسلم بل انما يمكن لمن كان قريبا منه صلى الله عليه وسلم على أن كون الادلة فى زمنه صلى الله عليه وسلم قطعية الثبوت انما يظهر بالنظر لمن سمعوا منه صلى الله عليه وسلم مباشرة أو وصل اليهم الخبر تواترا ممن سمعوا منه عليه الصلاة والسلام أو ممن سمعوا ممن سمعوا منه صلى الله عليه وسلم وكان متواترا فى كل طبقات النقل أما من لم يسمعوا منه عليه الصلاة والسلام وهم فى زمنه ولم ينقل اليهم الدليل تواترا بل نقل اليهم احادا فالادلة بالنظر اليهم ظنية الثبوت أيضا وهذا واقع بلا ريب ولاشبهة فى زمانه صلى الله عليه وسلم كما يعلم ذلك من الرجوع الى كتب الحديث فانه ثبت ثبوتا لاشبهة فيه انه صلى الله عليه وسلم أرسل معاذا وغيره

الى بعض جهات اليمن وغيره الى غيرها وارسل الوفود وجاءت اليه الوفود وكانت تأخذ عنه صلى الله عليه وسلم ماتأخذ من الاحكام لانفسهم ولمن وراءهم وليس كل الوفود جميعا يؤمن تواطؤهم على الكذب * وبالجملة فكان النقل عنه صلى الله عليه وسلم بطريق الاحاد فاشيا متواترا وأما ظنى الدلالة فى زمانه صلى الله عليه وسلم فهذا كثير جدا وكثيرا مااختلف أصحابه فى فهم ماسمعوه منه واجتهدوا فى زمنه صلى الله عليه وسلم وأقر كلا منهم على اجتهاده وصوبه تشريعا وبيانا لجواز الاجتهاد فالجواب عن زعم هذا الزاعم هو الاول ومراد الحنفية من ان الواجب يشارك الفرض فى العقاب على الترك وكراهة التحريم تشارك الحرام فى العقاب على الفعل ان ترك مباشرة الواجب كترك مباشرة الفرض فى استحقاق العقاب وان فعل المكروه تحريما كفعل الحرام فى استحقاق العقاب والحنفية كما اصطلحوا على ماذكر اصطلحوا أيضا على اطلاق الفرض على قسم من الواجب وهو ماتفوت الصحة بفواته ولا يكفر جاحده وكثيرا مايسمونه بالفرض العملى واصطلحوا أيضا على اطلاق الواجب على الفرض القطعى الثابت بالدليل القطعى وقد يطلقون كراهة التحريم على الحرام أيضا وقد يطلقون الحرام على ماثبت بدليل ظنى أوقطعى فيه شبهة وقد اصطلحوا أيضا على اطلاق الفرض على ما يكون ركنا أوشرطا لعبادة وان كان ثابتا بدليل ظنى كما يقال مسح ربع الرأس فرض فى الوضوء وهو ماقلنا انه يسمى فرضا عمليا وقد اصطلحوا على اطلاق الواجب على مالا يكون ركنا ولا شرطا بل يكون مكملا للعبادة ويستحق العقاب بتركه ولا تفوت الصحة بفواته كما يقولون الستر واجب فى الطواف وقراءة الفاتحة واجبة فى الصلاة ذات الركوع والسجود وهذه الاصطلاحات تعلم من كتب الحنفية وقد أشار اليها فى كشف البزدوى وأما تقسيم الحكم بمعنى الخطاب الازلى الى الوجوب والحرمة وغيرهما فنظراً لما بينه وبين تقسيمه الى الايجاب والتحريم واخوانهما من التدافع حمله بعضهم على التسامح بان تجوز فى المقسم فقال أريد بالحكم حين تقسيمه الى الوجوب والحرمة واخواتهما ماثبت بالخطاب تجوزا وحين تقسيمه الى الايجاب والتحريم واخواتهما حقيقة الايجاب والتحريم واخواتهما التى هى عين الامر النفسى والنهى النفسى كما سبق فالاول معنى مجازى فى اصطلاح فن الاصول والثانى معنى حقيقى فيه لانهم عرفوا الحكم فى اصطلاحهم بانه الخطاب المتعلق الخ الذى هو الايجاب والتحريم واخواتهما فالظاهر انه حقيقة اصطلاحيه فلا يرد ان الاطلاق فى فن الاصول على السواء لان الحكم قد يستعمل عند الاصوليين بمعنى الايجاب والتحريم واخواتهما وقد يستعمل بمعنى الوجوب والحرمة واخواتهما فالاستواء فى الاستعمال دليل على كون المعانى كلها حقيقة ووجه عدم

الورود ان التعريفات فى العلوم النقلية بيان لعرف أهل الفن واصطلاحهم فلا بد ان يكون المعرف معنى حقيقيا اصطلاحيا للمعرف فالاستواء فى الاستعمال لايدل على أن كلا المعنيين حقيقيان اذا عرف باحدهما فقط وقد توجه المساعة بان يجوز فى الاقسام بان يحمل المراد بالوجوب والحرمة واخواتهما الايجاب والتحريم واخواتهما لان الوجوب والحرمة واخواتهما آثار للايجاب والتحريم واخواتهما وقال بعض شراح مسلم الثبوت لدفع التدافع ان الحكم مشترك لفظى بين الايجاب والتحريم واخواتهما و بين الوجوب والحرمة واخواتهما كالعين فى معانيه لايقال الاشتراك اللفظى مرجوح والراجح الحقيقة والمجاز لانا نقول مرجوحية الاشتراك انما تثبت اذا ثبت كون أحد المعانى بعينه حقيقة دون الآخر بمعنى ان الخلاف فى الحقيقة والمجاز كان فى واحد معين منهما فقط والاخر حقيقة اتفاقا والامر هنا ليس كذلك على أن كون الاشتراك مرجوحا عن الحقيقة والمجاز عند دوران اللفظ بينهما فى اللغة دون الاصطلاح الخاص العارض فلا مانع حينئذ من أن يكون الحكم مشتركا بين الخطاب المتعلق الخ و بين ماثبت بذلك الخطاب فيكون تقسيم الحكم بالمعنى الاول الى الايجاب والتحريم واخواتهما والحكم بالمعنى الثانى الى الوجوب والحرمة واخواتهما وهذا هو الذى يوافق ماقدمناه من ان الذين عرفوا الحكم بانه الخطاب المتعلق الخ كصاحب جمع الجوامع هم فريق من الاشاعرة واما اكثر الحنفية وفريق من الاشاعرة فقد عرفوا الحكم بانه ماثبت بالخطاب ه لايقال أقوى دليل على اثبات مرجوحية الاشتراك كونه قليلا فى الكلام والحقيقة والمجاز غالبا وذلك متحقق فى الاصطلاح الخاص كما هو متحقق عند دوران اللفظ فى اللغة بين معنيين لانا نقول انما تثبت الغالبية والمغلوبية بواسطة النقل عن مهرة أهل اللغة ولم يثبت ذلك بالنقل عن مهرة أهل الاصطلاح الخاص ألاترى ان النحاة أطلقوا لفظ المفرد على عدة معان كل واحد منها حقيقة ويتعين أرادة واحد منها بعينه بقرينة المقام كالمفرد فى باب المبتدا والخبر والمفرد فى باب المنادى وأما ماقيل قد ثبت ان الحكم بمعنى الخطاب المتعلق الخ الذى هو الايجاب والتحريم واخواتهما حقيقة اصطلاحية فى هذا المعنى فثبت كون أحد معنييه حقيقيا وتخصيص كون الاشتراك مرجوحا عن الحقيقة والمجاز بكونه عند دوران اللفظ بين المعنيين أو المعانى فى اللغة دون الاصطلاح الخاص تحكم بل مخالف لما ثبت فى المبادى اللغوية من فن الاصول الذى هو اصطلاح خاص ان المجاز أولى من الاشتراك فيحمل عليه عند التردد اه فليس بشىء أولا لماعلمته ان كون الحكم بمعنى الخطاب المتعلق الخ انما هو اصطلاح لبعض الاصوليين من الاشاعرة وأما غيرهم فقد اصطلحوا على ان الحكم هو ما اصطلح عليها الفقهاء وهو ماثبت بالخطاب كما قدمناه مفصلا عند الكلام على تعريف الحكم فلم يثبت

كون أحد المعنيين فقط هو الحقيقة حتى يقال ان الارجح ان يكون المعنى الثانى مجازا لاحقيقة ويترجح جانب الحقيقة والمجاز على جانب الاشتراك ثانيا ان دعوى ان تخصيص كون الاشتراك مرجوحا عن الحقيقة والمجاز بكونه عند دوران اللفظ بين معنيين أومعان فى اللغة دون الاصطلاح الخاص تحكم لاوجه لها وممنوعة للفرق الظاهر بين اللغة وبين الاصطلاح الخاص لان نقلة اللغه انما ينقلون الالفاظ العربية ويبينون معانيها الحقيقية التى وضعت العرب لها تلك الالفاظ واستعملتها فيها على وجه الحقيقة ولم ينقلوا ان استعمال هذه الالفاظ فى المعانى يختلف عند العرب باختلاف المقامات عند استعمال اللفظ الواحد فى معنيين أومعان كما نقل ذلك فى أهل الاصطلاح الخاص كما قلناه فى اصطلاح النحاة وكما هو فى اصطلاح الفقهاء فانهم يطلقون الكعبين فى باب الطهارة على معنى ويطلقونهما فى باب الحج على معنى آخر وكما هو فى اصطلاح الاصوليين فانهم يطلقون لفظ النص فى مقام تقسيم نظم القرآن الى نص وظاهر الخ على معنى ويطلقونه فى باب القياس على معنى يشمل جميع أقسام النظم وهكذا فلم يكن ذلك التخصيص تحكما كما قاله ذلك القائل وليس مخالفا أيضا لما ثبت فى المبادى اللغوية من فن الاصول فان ماثبت فى المبادى اللغوية من فن الاصول انما هو فى دوران اللفظ فى اللغة وان المجاز أولى فيه من الاشتراك عند التردد * وبالجملة فالمسألة نقلية محضة وقد علمت ان استعمال لفظ الحكم فى كل من المعنيين منقول ومصطلح عليه فهو حقيقة فيهما بلا شك وبعض العلماء أجاب عن التدافع بين التقسيمين بأن قال ان كلا من الايجاب والوجوب والتحريم والحرمة متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار فلا مانع من أن يجعل أحدهما من أقسام الحكم تارة والاخر منهما منها تارة أخرى فان معنى افعل اذا نسب الى الحاكم واعتبر مع هذا الانتساب يسمى ايجابا واذا نسب الى الفعل واعتبر مع هذا الانتساب يسمى وجوبا فبين الايجاب والوجوب اتحاد ذاتى وكذا بين التحريم والحرمة وقد حقق فى شرح مختصر الاصول لابن الحاجب ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قول افعل وليس للفعل منه أى من الحكم صفة حقيقية أى لايصير الفعل الذى هو متعلق الحكم بسبب تعلق الحكم به موصوفا بصفة حقيقية بل انما يتصف بصفة اعتبارية اذ الحاصل هو مجرد نسبته اليه فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم ولما اعترض على تعريف الحكم بانه الخطاب وقسموه الى الوجوب والحرمة بان مثل الوجوب والحرمة من صفات افعال المكلفين فكيف تكون خطاب الله وكلامه كما يقتضيه تقسيمه اليها أجاب عنه الامام الرازى فى المحصول بان الحل والحرمة ليسا من صفات أفعال المكلفين اذ لامعنى لكون الفعل حلالا الامجرد كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حراما الا كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى

هو قوله افعل والتعمل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة حقيقية والا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية ككونه مذكورا أومخبراعنه وشارح المختصر أضاف الى كلام الرازى قوله واذا نسب الى الحاكم الى آخر ما قدمناه عنه يعنى اذا نسب الى الحاكم كان ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فالايجاب صفة الحاكم ومتعلق بفعل المكلف فباعتبار اضافته الى الحاكم يسمى ايجابا و باعتبار اضافته الى الفعل يسمى وجوبا فالحقيقة والذات واحدة والتغاير اعتبارى فقط واعترض عليه الفاضل مرزاجان فى حاشية شرح المختصر بان ما ذكر انما يدل على ان الفعل لا يتصف بصفة حقيقية قائمة به أى بالفعل واما انه لا يتصف بصفة اعتبارية وهو كونه بحيث تعلق به الايجاب فالدليل لا يدل عليه بل هو الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به حقيقة فغاية ما لزم منه ان الوجوب الثابت للفعل امر اعتبارى ولا يلزم منه الاتحاد وأجابوا عنه بان الوجوب ليس صفة للفعل الخارجى فى مرتبة حقيقية بل انما يحدث بالجعل مقدما عليه فالفعل يجب قبل ان يوجد ثم يوجد لانه وجب فكان وقت وجوبه معدوما والمعدوم مادام معدوما لا يتصف بصفة ثبوتية حادثة وحينئذ لاحظ للفعل من الوجوب الا وجود افعل متعلقا به تعلق الطلب بالمعدوم فالوجوب ليس صفة حقيقية قائمة بالفعل الخارجى لان الوجوب لازم للايجاب لا ينفك عنه ولا شك ان الايجاب قبل وجود فعل المكلف فلا بد ان يكون الوجوب أيضا قبل وجود الفعل فهو معدوم وقت الايجاب والوجوب والمعدوم لا يتصف بصفة حقيقية لان الوجوب أمر انتزاعى والانتزاعى لا وجود له الا بوجود المنتزع منه والموجود هو افعل فهو الايجاب وهو الوجوب ولا يختلفان الا بالاعتبار اه يعنى ان الوجوب ليس صفة للفعل الخارجى حال وجوده بل هو صفة له حادثة أى متجددة قبل وجوده والمعدوم مادام معدوما لا يتصف بصفة أصلا وكل من الايجاب والوجوب معنى انتزاعى ومنشأ انتزاعه نفس صيغة افعل الصادرة من الحاكم فهما متحدان بحسب المنشأ والمصداق والمقصود اتحاد المنشأ والمصداق بالذات وان تغايرا مفهوما فافعل قائم بالفاعل متعلق بالمفعول و ينتزع منه العقل مفهوم الايجاب باعتبار قيامه بالفاعل و يتصف به الفاعل ومفهوم الوجوب باعتبار تعلقه بالمفعول المفروض عنده فمعنى افعل ايجاب و وجوب يعنى ان منشأ انتزاعهما واحد فالحكم باعتبار انه خطاب قائم بالحاكم صفة له و باعتبار انه خطاب متعلق بالفعل صفة للفعل فهو صفة للحاكم لكن ليس صفة له بكل اعتبار وصفة للفعل أيضا لكن ليس صفة له بكل اعتبار فيصح تقسيم الحكم مرة الى الايجاب والتحريم واخواتهما ومرة أخرى الى الوجوب والحرمة واخواتهما بلا مسامحة قال بعض الاكابر ان تعلق الطلب بالمعدوم ممتنع فلا يتعلق الطلب الا اذا كان

موجودافالمكلف وان كان معدوما زمانيا لكنه حاضرعنده تعالى بلا تجدد وتغير وانما التغير باعتبار الغيبوبة وهي مفقودة بالنسبة اليه تعالى فالطلب متعلق بالمكلف حال وجوده فحينئذ يجوز ان يكون الايجاب قائما بذاته تعالى و به حدث صفة المكلف وهو اشتغال ذمته بالفعل فوجوب الفعل معناه كون المكلف بحيث لايتخلص له الا بالاداء وتفريغ الذمة حتى لولم يؤد استحق الذم والعقاب وهذا المعنى مغاير للايجاب اه وهذا الكلام مع ابتنائه على القول بالقدم الدهري الذي ينكره أهل الاصول لا يرجع الى طائل اذ للحكم تعلقان تعليقي وهو أنه لو وجد المكلف لكان عليه كذا وتنجيزي وهوكون الفعل لازما عليه بالفعل والاول لايقتضي وجوده بخلاف الثاني والكلام في التعليق بالمعنى الاول اه على ان الوجوب بمعنى اشتغال ذمة المكلف بالفعل الذي هو أصل الوجوب وان اختلفوا في أنه ينفصل عن وجوب الاداء مطلقا في العبادات البدنية والمالية والمعاملات كماذهب اليه أكثر الحنفية أو ينفصل فيما عدا العبادات البدنية كما يقول به أ كثر الشافعية لكنهم اتفقوا على انه لايتعلق به خطاب التكليف وهو الطلب والايجاب بل هو مبني على خطاب الوضع ولكن دعوى ان هذا الكلام مبني على القول بالقدم الدهري غير مسلمة لان القدم الدهري عبارة عن وجود الاشياء في ذاتها مرتبة ترتيبا ذاتيا في الواقع ونفس الامر ووجودها في الاعيان عبارة عن ظهورها بعد الخفاء فقط والتجدد والتعاقب انما هو في ظهورها في عالم الاعيان فقط لعدم احاطة علم الحوادث بها في زمان واحد دفعة واحدة وهي بالنظر الى علمه تعالى لاحاطته بما لا يتناهى حاضرة عنده تعالى دفعةواحدة بذلك الترتيب الذاتي ولا تجدد ولاتعاقب بالنظرالى علمه تعالى فان نظر الى وجودها بالنظر الى التقدم والتأخر اللذين اقتضاهما ذلك الترتيب الذاتي وان كل واحد منها متصف بالتقدم الذاتي بالنظر الى لاحقه و بالتأخر الذاتي بالنظر الى سابقه فذلك الوجود هو وجودها السرمدي والامتداد المنتزع منها باعتبار التقدم والتأخر الذاتيين هو مايسمى عندهولاء بالسرمد كما أننا اذا نظرنا اليها بهذا الاعتبار مع ملاحظة التجدد في الظهور وهو الاعتبار الاول كان وجودها دهريا والامتداد المنتزع منها بهذا الاعتبار يسمى بالدهر وان نظرنا الى وجود الحوادث اليومية منها التي هي داخلة في جوف الفلك وما ينطبق عليها من حركته كان ذلك الوجود هو الوجود الزماني ومقدار حركة الفلك هو الزمان أي الامتداد الغير القار المنتزع من حركة الفلك منطبقا على تلك الحوادث اليومية ظرفا لها وهذا هو الذي يقول به الفلاسفة القدماء و ينكره الشرعيون أجمع أصوليون وغيرهم واما حضور جميع العالم اجمالا وتفصيلا عنده تعالى وفي علمه سبحانه بكلياته وجزئياته على ماهو عليه فيما لايزال ما وجد منه وما لم يوجد مما يوجد أو لايوجد وعنه دفعة واحدة أيضا به وبازمنة أجزائه التي وجدت

أو توجد فيها ماضيا وحالا واستقبالا فهذا لا يستلزم القدم الدهرى ولا ينبنى عليه وهذا هو مراد هـذا القائل كما يرشدك الى ذلك قوله فلا يتعلق الطلب الا اذا كان موجودا فالمكلف وان كان معدوما زمانيا لـكنه حاضر عنـده تعالى بلا تجدد ولا تغير والذى أوهم هـذا القائل ان هذا الـكلام مبنى على القدم الدهرى قول بعض الا كابر وانما التغير باعتبار الغيبوبة وهى مفقودة بالنسبة اليه تعالى اه فان هذا القائل فهم ان بعض الا كابر يفرق بين علمنا وعلمه تعالى بغيبوبة العوالم عنا وحضورها عنده مع كونها موجودة فى الواقع ونفس الامر مع أن بعض الا كابر لا يريد هـذا بل يريد انها مع كونها معدومة فى الواقع ونفس الامر قبل ايجادها فى الاوقات المخصصة لها حاضرة عنده تعالى وفى علمه مع أوقاتها التى وجدت أو توجد فيها فما لا يزال مع وجود مايتوقف عليـه وجود كل واحـد من أجزاء العالم فان الحق أن العالم بجميع أجزائه حادث موجود بعد العدم بعدية لاتجتمع مع القبلية باتفاق العقلاء وان أجزاء العالم كلها كحلقات سلسلة واحـدة يتوقف كل حلقة منها متأخرة على الحلقـة التى قبلها لنقص فيها وفى أجزائها لا لعجز فى واجب الوجود القادر على كل شىء العليم الذى لا يعزب عن علمـه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء نعم ان قول هذا القائل ان للحكم تعلقين الى أن قال والاول لا يقتضى وجوده بخلاف الثانى والـكلام فى التعلق بالمعنى الاول حق وبه يندفع الاشكال والمراد بالتعلق التعليقى دلالة الخطاب أزلا على الطلب واقتضاء الفعل أو الترك من المـكلف عنـد وجوده موصوفا بشروط التكليف كما أن المراد بالتنجيزى دلالته على ذلك الاقتضاء بعينه فى الوقت الذى وجد فيه المـكلف موصوفا بما ذكر بالفعل فالذى تنجز فى الحقيقة ووجد بعد ان لم يكن انما هو المـكلف ووصفـه بشروط التكليف وأما تعلق الخطاب ودلالتـه على الاقتضاء أو التخيير فهي واحدة بذاتها لم تتغير ولم تتجدد على الوجه الذى فصلناه فى تعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا فلا تغفل وقد أوردوا على اتحاد الايجاب والوجوب ذاتا وتغايرهما اعتبارا معارضة بأن الوجوب مرتب على الايجاب يقال أوجب الله تعالى الفعل فوجب وذلك ينافى الاتحاد لأن الترتب بهـذا المعنى يقتضى ان الوجوب انما يكون بالايجاب والوجوب أثر للايجاب وموقوف عليه فكيف يمكن أن يتحدا ولو اتحدا لزم توقف الشىء على نفسه ويجاب عن هذه المعـارضة بمنع المنافاة بين الاتحاد بالذات والترتب وكون الوجوب أثرا للايجاب وذلك بان نمنع لزوم التغاير بالذات بين المترتب والمترتب عليه وبين الاثر والتأثير لجواز ترتب الشىء باعتبار على نفسه باعتبار آخر فان مرجع ترتب الشىء باعتبار على نفسه باعتبار آخر الى ترتب أحـد الاعتبارين على الآخر فليس هذا الترتب ترتب الشىء على نفسه قال السيد بعد ذكر المعارضة المذكورة وجوابها فى حاشية شرح المختصر وبهذا الجواب المذكور يجاب أيضا عما قيل ان

الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت مقولتين متغايرتين بالذات ه وحاصل الجواب ان دخول شيء واحد تحت مقولتين باعتبارين مختلفين جائز فلا مانع من كون الشيء باعتبار مندرجا فى مقولة وباعتبار آخر مندرجا فى مقولة أخرى ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات شتى محل مناقشة اه ولما كان لقائل ان يقول ان الشيخ الرئيس صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تتصادق على شيء واحد بالذات ولو باعتبارات مختلفة بل يجب ان تكون ماصدقاتها مختلفة بالذات أيضا دفع ذلك صاحب مسلم الثبوت بما ايضاحه ان الممنوع هو تصادق المقولات الحقيقية وتصادق المقولات الحقيقية غير لازم هنا و بيانه كما قال مولانا نظام الملة والدين فى شرحه على مسلم الثبوت ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التأثير مطلقا والتأثر كذلك وهما ليسا من المقولات والثانى التأثير المتجدد شيئا فشيئا والتأثر كذلك كما فى افادة النار الحرارة فى الماء وهما من المقولات فالايجاب فعل بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال بالمعنى الاول فالايجاب والوجوب ليسا من الفعل والانفعال حقيقة بل مجازا واعتبارا اه. فلا يلزم صدق المقولات الحقيقية المتباينة على شيء واحد بالذات على تقدير القول باتحاد الايجاب والوجوب بالذات وتغايرها بالاعتبار لانهما ليس من المقولات الحقيقية التى يجب ان تكون متباينة بالذات كما قاله الشيخ الرئيس وعلى ذلك لا يرد أيضا مااعترض به الفاضل مرزاخان فى حاشية شرح المختصر لابن الحاجب ان الشيخ صرح فى الشفاء بان المقولات أجناس متباينة فلا تتصادق على شيء واحد بالذات مختلف بالاعتبار اه ووجه عدم الورود ماعلمته ان كلام الشيخ انما هو فى المقولات الحقيقية دون الاعتبارية ونحن انما ندعى تصادق المقولات الاعتبارية و بينهما فرق بين وبهذا الجواب يندفع أيضا ماقاله الفاضل مرزاجان أيضا فى حاشيته المذكورة نقلا عن حاشية شرح المطالع للسيد حيث قال وذكر قدس سره فى حاشية شرح المطالع ان المقولات متباينة بالضرورة فلا يندرج ماتصدق عليه احداها فما تصدق عليه الاخرى فلا يتحد الايجاب والوجوب والا تصادقت المقولتان معا على شيء واحد بل الاولى فى الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب واتصاف الفعل به أراد لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه ولهذا قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لان الوجوب قائم به وكيف يسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال أو الكيف من لا يقول بالمقولات وهم الاصوليون على ان كون الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التأثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام الكلام النفسى عندهم فالاعتراض غلط فى غلط ولا يحتاج

فى دفعه الى منع المقدمة الضرورية اه والمراد من كلام السيد هذا هو كون المقولات على الاطلاق متباينة بالضرورة فان الحق ان ذلك مختص بالمقولات الحقيقية كما قاله نظام الملة والدين وأما مافى كلامه عن ان الايجاب من قبيل الصفات لانه قسم من اقسام الكلام النفسى وان الاعتراض غلط فى غلط فهو حق لاشبهة فيه لان الايجاب فى اصطلاح الاصوليين هو عبارة عن قول افعل النفسى كما سبق ولذلك قال فى كشف المبهم ان الخطاب النفسى الذى هو الكلام أمر واحد من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا باعتبارين فيصدق عليه باعتبار انتسابه للحاكم الفاعل انه فعل أى هيئة تاثيرية وباعتبار انتسابه الى الفعل المفعول انه انفعال أى هيئة تاثيرية اه أى فليس الايجاب فعلا وتأثيرا حقيقة بل هو اقتضاء الكلام النفسى للفعل أو الكف أى دلالة الكلام النفسى على طلب ذلك وليس الوجوب انفعالا وتأثرا حقيقة بل هو مدلول ذلك الاقتضاء ومترتب عليه فالاول الزام والثانى لزوم ومراد صاحب كشف المبهم من قوله ان الكلام النفسى من مقولة الكيف عندهم ان كلماته تعالى الازلية النفسية تمثل تقريباً للعقول بكلامنا النفسى الحادث الذى هو من الكيفيات النفسية وليس المراد ان كلامه تعالى النفسى الازلى سواء كان بمعنى الكلمات النفسية أو بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذاته تعالى من مقولة الكيف فان هذا ليس بصحيح لان جميع المقولات عند القائلين بها أجناس عالية لا تجرى الا فى الممكنات فالقصد من كلامه انما هو التمثيل تقريباً للافهام والذى ارتضيه بعد هذا كله ان الحكم الذى قسموه الى الايجاب والتحريم وأخواتهما هو الحكم بمعنى الخطاب المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير والحكم الذى قسموه الى الوجوب والحرمة واخواتهما هو الحكم بمعنى ماثبت بالخطاب لانفس الخطاب لان دفع التدافع بين التقسيمين على هذا الوجه هو الموافق للواقع من اطلاق لفظ الحكم فى اصطلاحهم على الخطاب المتعلق الخ وعلى أثره الثابت به وان اختص بعض الاصوليين بالاول واصطلح الفقهاء على الثانى كما اصطلح عليه الاصوليون أيضا وكتب ابن قاسم على قول الجلال من المكلف لشىء فنقل عن شيخه العلامة ماحاصله ان ظاهر قول الجلال لشىء ان المكلف به هو الفعل بالمعنى المصدرى مع ان المكلف به المعنى الحاصل بالمصدر لاالمعنى المصدرى لانه أمر اعتبارى فكان الاولى ابقاء المتن على ظاهره ويكون المراد بالفعل فى كلامه الحاصل بالمصدر وأجاب عن ذلك بما حاصله ان عبارة الجلال لاتنافى ان المكلف به الاثر والتكليف بالاثر لا ينافى تعلق الاقتضاء بالفعل بالمعنى المصدرى لتوسطه فى حصول المعنى الحاصل بالمصدر فان معنى وجوب الاثر الذى هو الحاصل بالمصدر وجوب الاتيان به اه ويدل لما قاله ابن قاسم ان مقتضى التكليف هو الاتيان بالمكلف به امتثالا

فالاتيان هو المعنى المصدرى وهو مقتضى التكليف وهو المطلوب بالفعل أولا تنمل والثانى به هو المكلف به وهو الحاصل بالمصدر فكان الاول مكلفا به تبعا والثانى مكلف به قصدا ولا شك ان الكلام هنا فى بيان مقتضى التكليف ومطلوبه فان الفعل فى كلام المصنف مفعول لقوله اقتضى الذى فسره الجلال بقوله أى طلب فحمل الفعل فى كلام المصنف على المعنى المصدرى لذلك وقال لشىء لبيان المكلف به قصدا ولذلك قال العطار بعد ان نقل كلام العلامة وجواب ابن قاسم وفيه اعتراف بان المعنى المصدرى مكلف به أيضا لكن لالذاته بل لتوقف الحاصل بالمصدر عليه فقولهم التكليف انما هو بالحاصل بالمصدر أى بالذات فلا ينافى ان المعنى المصدرى مكلف به تبعا لتوقفه عليه وما يتوقف عليه المكلف به فهو مكلف به اه و بهذا تعلم ان ماقدمه من انكاره التكليف بالحاصل بالمصدر مخالف لقولهم ان المكلف به انما هو الحاصل بالمصدر وانه رحمه الله قداعترف هنا بالصواب الذى قدمناه هناك عند انكاره كما اعترف به هنا شيخنا أيضا حيث كتب على قول البنانى فنى عبارته تسامح اه مانصه فيه انه وان كان المقصود هوالحاصل بالمصدر الاانه لامعنى لوجوبه الا وجوب الاتيان به اذ لاتكليف الابفعل وليس أمرا اعتباريا محضا حتى لايكلف به وقد مر اه * غير ان قول شيخنا لا تكليف الابفعل ان أراد لاتكليف الا بفعل بالمعنى المصدرى كان ذلك منافيا تسليمه ان المقصود من التكليف هو الحاصل بالمصدر فان هذا صريح فى ان المكلف به قصدا هو الحاصل بالمصدر وان كان مراده ان مقتضى التكليف ومطلوبه هو الفعل بالمعنى المصدرى وان كان المكلف به أولا بالذات هو الحاصل بالمصدر فهو مسلم ولكن لاينطبق على ماقدمه من ان المكلف به هو المعنى المصدرى بناء على ظاهر قولهم لاتكليف الابفعل وقد علمت ان الصواب هوهذا لاماقدمه

وكتب ابن قاسم على قول الجلال أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا تقال فلايجاب عبارة عن الكلام النفسى ونقل عبارة العضد المتعلقة باتحاد الايجاب والوجوب بالذات وتغايرهما بالاعتبار ونقل عبارة السعد التى بين فيها اندفاع مايقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لانفس الخطاب و بين فيها وجه التغاير بين الحكم ودليله فحمل الاول على الكلام النفسى والثانى على الخطاب اللفظى ومثله فى العطار أيضا وقد قدمنا لك الكلام فى هذا مستوفيا فارجع اليه تعلم حقيقة الحال * وكتب ابن قاسم على قوله وان اقتضى الترك فنقل اعتراض شيخه بانه يرد عليه كف عن كذا ونحوه طردا وعلى قسم الايجاب عكسا لان المعتبر فيه الفعل العرفى اه وأجاب بان هذه العبارة للقوم وهذا الايراد مع جوابه فى كلامهم ثم نقل الايراد عن العضد

ثم قال نقلا عنه أيضا والتحقيق ان ايجاب الكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجا اليه ثم نقل كلام السيد الذى بين فيه ان كلام العضد اشارة الى ان ابن الحاجب وان بالغ فى المحافظة على هذه التعريفات لكنها لم تخل عن خلل و بين وجه الخلل بما تقدم من الايراد وزاد عليه انتقاض حد الندب والكراهة أيضا عكسا وطردا بالندب المستفاد من كف اذا استعمل فيه وان كف ايجاب بالنظر الى الكف وتحريم بالنظر الى الفعل الذى نسب اليه الكف فالايجاب والتحريم المستفادان من كف متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بد فى التمييز بينهما من اعتبار الاضافة فيهما الى آخر ماذكره السيد ثم بين ابن قاسم ان المصنف قال فان اقتضى الخ وترك قول ابن الحاجب غير كف لما علم من اتفاق العضد والسيد بعد الجواب بما ذكر على ان قول ابن الحاجب غير كف مستدرك وقال شيخنا بعد ان نقل كلام العضد والسعد وأوضح التغاير بين الايجاب والتحريم بالحيثية على وجه ما قدمناه مانصه ولاينافى هذا ان ايجاب الكف يقتضى انه لايخرج عن العهدة الا بتحصيله الذى من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشىء وانما الفعل هو المحرم فلا يأثم الابه لاختلاف الجهة فان وجوب الكف من حيث التعلق بفعل هو الكف وهو لاينافى عدمه من حيث التحريم كما مر تحقيقه عن المصنف ثم نقل كلام السيد فى حاشيته على القطب الذى حاصله انه متى كان المطلوب بالنهي هو الكف عن الفعل شارك الامر النهي فى ان المطلوب هو الكف عن فعل آخر فيمكن أن يندرج النهي فى الامر وان يخرج بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وما قاله عبد الحكيم ان غير كف أى عن فعل آخر سواء كان طلب فعل غير كف نحو اضرب أو طلب كف لكن لايكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحو أكفف أو تكون الخصوصية مستفادة من ذكر المتعلق نحو أكفف عن الزنا فتدبر فانه دقيق وقول عبد الحكيم أيضا عند قول السيد المطلوب بالنهي الكف عن فعل أى بان يكون كونه عن فعل مستفادا من الصيغة فلا يرد كف عن الزنا فان كونه عن الزنا انما هو من المتعلق والمطلوب بالصيغة انما هو الكف مطلقا فليتأمل اه ومثله فى العطار الى قوله فانه دقيق فعلى كلام عبد الحكيم أولا وثانيا يكون هناك فرق بين الكف المطلوب بكف أو اكفف ونحوهما و بين الكف المطلوب بصيغة النهي فان الاول هو الكف المطلق الذى هو معنى مصدرى مستقل وتكون الخصوصية وهى عن كذا اذا قيل كف عن كذا أى عن الزنا مثلا مستفادة من ذكر الجار والمجرور المعبر عنه بالمتعلق ولا تكون تلك الخصوصية مستفادة من صيغة الامر التى هى كف أو اكفف

أو اترك أو ذر أودع ونحو ذلك وان الثانى وهو الكف المطلوب بالنهي هو الكف مع الخصوصية فتكون الخصوصية وهى عن كذا مستفادة من صيغة النهي نحو لا تزن فالكف المستفاد هنا معنى حرفى غير مستقل بالمفهومية بل هو متعلق بالمكفوف عنه الذى هو متعلقه وهذا فرق واضح يندفع به الايراد ويعلم منه حكمة ترك المصنف للقيد الذى ذكره ابن الحاجب وجعله الترك فى مقابلة الفعل جريا على الاستعمال العرفى ثم قال شيخنا هذا ما يتعلق بجواب هذا الايراد على ما فى العضد وغيره لكن الشارح المحقق قال فيما سيأتى وقابل الفعل بالترك نظراً للعرف والا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل ومقتضاه ان الفعل لا يتناول الترك ولا يدخل فيه بناء على هذه المقابلة المبنية على العرف وحينئذ لا يندفع هذا الايراد بجواب من تلك الاجوبة اصلا اذ كلها مبنية على ان الكف داخل فى الفعل الا انه على جواب العضد الاختلاف بالحيثية وعلى جواب غيره (يعنى عبد الحكيم) الاختلاف بقدر زائد (يعنى استفادة الخصوصية وهى عن كذا من صيغة النهى وعدم استفادتها من صيغة الامر) ولهذا لم يعول العلامة الناصر على شئ منها وأشار الى ذلك بقوله لان المعتبر فيه الفعل العرفى وبهذا ظهر فساد ما قاله من أن القوم صرحوا بجواب هذا الاشكال فتعجب من ايراد العلامة له مع ترك جوابه نعم يمكن أن يقال أن معنى قول الشارح نظرا للعرف أن المقابلة نظراً لظاهر اللفظ عرفا والا ففى الواقع ان الفعل متناول للترك لانه فى الحقيقة منه. فالمقابلة ظاهرية فقط والا ففى الحقيقة انما هو باعتبار القيد المأخوذ من الحيثية (أى على جواب العضد) أو غيرها (أى استفادة الخصوصية من صيغة النهى على جواب عبد الحكيم) وحينئذ تصح الاجوبة ويندفع الايراد والله سبحانه وتعالى أعلم اه وقول شيخنا نعم يمكن أن يقال ان معنى قول الشارح الخ هو الذى صرح به الزركشى فى التنبيه الثانى حيث قال كما تقدم وكان ينبغى للمصنف أن يقول فان اقتضى الخطاب الفعل فاما ان يكون غير كف جازما الخ أو يكون كفا جازما الخ لان الاقتضاء وهو الطلب انما يكون دائما للفعل لانه المقدور ولان الترك فعل وجودى ولا يكون قسيما للفعل وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلا ولكن لما كان أهل العرف يقابلون بين الفعل والترك المطلقين اعتمده المصنف فى التقسيم اه وهذا الكلام صريح فى ان الفعل فى الواقع متناول للترك الذى هو مقتضى خطاب النهي وهو الكف بعينه فتناول الفعل بحسب حقيقته الكف ولكن المصنف اعتمد على العرف فى المقابلة بين الفعل والترك فعلم أن مراده بالفعل هنا نوع منه يقابل الترك الذى هو الكف المخصوص الذى يعبر عنه عرفا بالترك فى مقابلة الفعل الذى هو ترك كذا والكف عن كذا أى أن المراد بالفعل هنا غير الكف المقيد بالخصوصية أو بالحيثية وبالترك الكف المقيد بما ذكر وقد قدمنا لك أن الجلال أخذ عبارته هنا من كلام

الزركشي وزاد عليه ان المصنف سيأتى منه التنبيه على أن المكلف به فى النهي هو الكف بمعنى فهو المراد هنا من الترك الذى عبر به اعتمادا على العرف فى مقابلة الفعل للاشارة الى أن المراد كف مخصوص مراعى فيه قيد الحيثية أوغيرها على وجه ماتقدم وان كلام الجلال لايحتمل غير هذا (هذا) والمتعين فى الجواب هو ماأجاب به عبدالحكيم لانه الموافق لاصطلاح النحاة من الفرق بين المعنى المأخوذ من لفظ المصدر الذى هو اسم يدل على معنى مستقل والمعنى المصدرى كذلك المأخوذ من الفعل الذى هو معنى مستقل أيضا و بين المعنى الحرفى المستفاد من الحرف كالكف عن الزنا المستفاد من كف عن الزنا والكف عن الزنا المستفاد من لاتزن وكالابتداء من البصرة المستفاد من ابتدأت من البصرة والابتداء منها المستفاد من قولك من البصرة فى سرت من البصرة وهكذا واصطلاح النحاة هو المرجع فى ذلك * وكتب العطار على قول الجلال فانها خلقت من الشياطين أى ان الابل خلقت من الشياطين أى طبعت على طباعهم من النفور والتوحش فهو على حد خلق الانسان من عجل أى واذا كانت على طبع الشياطين كانت اعطانها مظنة الشياطين لان اتحاد الطباع مظنة ائتلاف الذوات كما قيل شبيه الشيء منجذب اليه اه أى فالخلق هنا بمعنى الطبع الذى منه الخليقة بمعنى الطبيعة وجرت العادة فى استعمال العرب ان كل شيء مستقبح أو مؤذ ينسب للشيطان قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام فيما عمله من القتل (انه من عمل الشيطان) أى من جنسه والشيطان كل متمرد مؤذ مستقبح سواء كان من الانس أو الجن أو البهائم والا وفق ان يكون الحديث لبيان النهى عن الصلاة فى المحلات القذرة لانها مؤذية كالشياطين خصوصا على القول بنجاسة بولها وبعرها وحينئذ لا يكون النهى خاصا بمعاطن الابل فى المعنى * وكتب ابن قاسم على قول الجلال ولا يخرج عن المخصوص فجعله جوابا عن سؤال مقدر حاصله ان الكراهة المتحققة بدليل الاجماع والقياس لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم ان اعتبر فيه النهى المخصوص وكل منهما ليس نهيا فضلا عن ان يكون مخصوصا فليس منشأ السؤال مجرد ان كلا منهما ليس مخصوصا والا فالاجماع على المخصوص أو قياس المخصوص مخصوص و يحتمل ان منشأ السؤال مجرد ما ذكر كما هو ظاهر لفظ الشارح وفيه نظر فليتأمل اه ونقله العطار حاذفا قوله وفيه نظر وزاد على ما بيدنا من نسخ ابن قاسم وحينئذ يكون الملحوظ مجرد الاجماع والقياس من غير ملاحظة خصوص المجمع عليه والمقيس فتأمل اه ابن قاسم كذا نقله العطار ثم بين وجه التامل بان الكلام فى الاجماع والقياس المثبتين للكراهة لا مطلق اجماع وقياس حتى يتم ماذكره وقد فهم من كلامه مخالفة منشأ السؤال لمورده وهو كذلك كما صرح به غير واحد من المحققين فان مورد السؤال التعريف الضمنى المستفاد من التقسيم ومنشاؤه ما ذكر فتدبر اه

أى أن منشأ السؤال هو انه اعتبر فى التقسيم كون الاقتضاء فى المكروه بنهى مخصوص ومورد السؤال هوالتعريف الضمنى كما قال فكان منشأ السؤال مخالفا لمورده وهذا الذى جعله العطار وجه التأمل هو بعينه وجه النظر على النسخ المذكورفيها ذلك وأقول قال الزركشى فيما تقدم وينبغى ان يتنبه لانه ليس المراد بالنهى المقصود ان يكون نصا ولابد فانا نراهم يحكمون بكراهة أشياء لا نص فيها والمراد ان النهى يدل عليه دليل اما نص واما اجماع واما قياس غير ذلك من الادلة عند من يراها اه وهذا الكلام صريح فى أن منشأ السؤال ومورده شىء واحد وهو تقييد النهي فى قسم المكروه بالمقصود فى كلام امام الحرمين أو المخصوص فى كلام المصنف على اننا متى جعلنا منشأ السؤال انه اعتبر فى التقسيم كون الاقتضاء فى المكروه بنهي مخصوص كان هو أيضاً مورده ويتبع وروده عليه أن يكون وارداً على التعريف الذى تضمنه التقسيم ومما لا شبهة فيه أن الجلال أخذ كلامه هذا من الزركشى * وكتب ابن قاسم على قوله وذلك من المخصوص فبحث فيه بأن اللازم مطلق السند اما كونه نهيا مخصوصا فمن أين بل يجوز ان يكون سنده غير المخصوص فان قيل ان الاجماع على الكراهة لا يكون الا لمستند مخصوص قلنا هذا ممنوع لا دليل عليه خصوصا وتخصيص الكراهة بما كان بنهى مخصوص اصطلاح حادث متاخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقد يجاب بان حدوثه لا ينافى اعتبار الخصوصية فى الكراهة بناء على ان الاصطلاح القديم يعتبر الخصوصية فى الكراهة الشديدة التى تصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليتأمل انتهي ونقله العطار وسكت عليه ولا يخفى أن الكلام النفسى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف الذى هو الحكم ينحصر فى الامر والنهي المخصوصين والخطاب اللفظى موافق للخطاب النفسى لاتحادهما فى الماهية كما سبق وثانية الامر أنه يلزم من الامر بالشئ النهي عن ضده ويلزم من النهي عن الشئ الامر بضده والنهي الذى استفيد من الامر ليس نهيا مخصوصا ولامقصوداً فلوأجمعوا على مايقتضيه الامر الغير الجازم من النهي لا يكون الاخلاف الاولى لا مكروها وكذلك القياس فكان الاجماع والقياس اللذان يدلان على الكراهة وهما دليلان على الكلام النفسى كلفظ الكتاب والسنة لا يستندان الا لنهي مخصوص مقصود ومن ذلك تعلم أن مستند الاجماع الدال على الكراهة لا يكون مستنده الا نهيا مخصوصاً مقصودا فتدبر وانما لم يتعرض فى البحث لدليل القياس لظهور أنه لا يكون الا مخصوصاً فلا يجرى فيه البحث وكتب على قوله كما يسمى متعلقه بذلك فنقل اعتراض شيخه العلامة بانه لا شك أن الخطاب المذكور متعلق بترك الشيء والمسمى بذلك هو الشيء لا الترك الذى هو متعلق الخطاب. اه أى فان ذلك الترك ليس خلاف الاولى بل هو الاولى كما صرح به الشيخ فى تدريسه

ثم قال كما أن الترك متعلق الخطاب كذلك الشيء نفسه متعلقه أيضا لانه متعلق الترك الذى هو متعلقه ومتعلق المتعلق متعلق فالمتعلق صادق بمتعلق المتعلق و بعبارة أخرى صادق بالمتعلق بالواسطة غاية الامر انه محتاج لقرينة على ارادته لتبادر المتعلق بلا واسطة أو احتماله والقرينة موجودة وهو قول الشارح فعلا كان كفطر مسافر الخ فتمثيله بذلك الذى هو متعلق المتعلق دليل على أنه المراد وحاصل ذلك أنه عبر بما يحتمل مراده وغيره و بين مراده بنصب القرينة ومثل ذلك لا اشكال عليه و بعد أن قال انه رأى عن شيخه مضمون هذا الجواب كما قاله فى درسه قال واعلم أن الترك فى قوله أو تركا الممثل به للمتعلق بالواسطة غير الترك الذى هو المتعلق بلاواسطة فالامر بصلاة الضحى يدل على النهي عن تركها والنهي معناه طلب الترك فحاصل معنى النهي عن تركها طلب ترك تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثانى هو المتعلق بالواسطة وبهذا قد علم أن المتعلق بلاواسطة لا يكون الا تركا والمتعلق بالواسطة قد يكون تركا كما فى ترك الضحى وقد يكون فعلا كما فى فطر المسافر فتأمله اه ونقله العطار مع زيادة نسبها الا بن قاسم أيضاً حيث قال و بما مر يعلم اندفاع الاشكال بأن فى كلامه تقسيم الشيء الى نفسه وغيره اه أى لان أصل المقسم هو الترك فكيف يقسم الى ما هو فعل وترك وحاصل الجواب اننا قسمنا الترك الذى هو المقسم الى ترك فعل وترك ترك فلم يقسم الترك الذى هو المقسم الى فعل وترك كما توهم * وكتب ابن قاسم على قوله المدلول عليه بغير المخصوص فاستشكل ذلك لاقتضائه أن لغير المخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعاً اذ ليس فيه الاصيغة الامر الدالة على طلب الفعل وأجاب بقوله اللهم الا ان يدعى ان فيه صيغة مقدرة وفيه نظر فليتأمل اه و بعد ان نقل العطار هذا الاشكال أجاب هو بقوله سلمنا هذا الاقتضاء لكن المراد هنا الصيغة بالقوة لان ورود صيغة الامر بالمندوب المفيدة للنهي عن ضده فى قوة ورود صيغة النهي عن ضده فلا اشكال اه * وقد نقل البنانى هذا الاشكال وجواب ابن قاسم فكتب عليه شيخنا بانه لاحاجة اليه بل المراد الصيغة بالقوة الى آخر مامر عن العطار والفرق بين ما أجاب به شيخنا تبعا للعطار وما أجاب به ابن قاسم ان جواب شيخنا معناه ان صيغة الامر بالمندوب هى صيغة نهى بالقوة لاستلزامها النهى عن ضده وجواب ابن قاسم معناه اننا نقدر صيغة أخرى للنهى الذى يستلزمه الامر بالمندوب ولذلك قال شيخنا لاحاجة اليه وقال ابن قاسم نفسه وفيه نظر فليتأمل كما تقدم * وكتب ابن قاسم على قوله وقدم خلاف الاولى زاده المصنف الخ فنقل اعتراض شيخه العلامة بان هذا المسمى صحيح واما أخذ الاسم فلا لان تسمية الشيء المطلوب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها شناعة ظاهرة ولله الاسماء الحسنى والصفات العلا اه وسبقه الكمال فى حاشيته الى هذا الاعتراض

ويمكن أن يقال ان كان الاعتراض بعدم صحة أخذ الاسم مبنيا على أن المراد بأخذ الاسم منهم انه اصطلاح لهم فلا نسلم أن المراد ذلك وان كان مبنيا على أن المراد بأخذه أنه اصطلح على ذلك بتوسل من كلامهم لانهم لما أطلقوا خلاف الاولى على متعلق الطلب صح أن ينبى على ذلك اطلاقه على نفس الطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على متعلقه وكانه على حذف مضاف أى ذو خلاف الاولى أى الطلب المتعلق بخلاف الاولى والطالب لتركه فلا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك بعدم الاستلزام الذى ذكره لان عدم الاستلزام لا ينافى الصحة كما هو واضح واما الشناعة فقد يخفف أمرها ان الاسامى الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التى هى منشأ المحذور ومع ذلك فلا يخفى صعوبة هذا الاسم على المطلوب اه وقال العطار بعد ان نقل كلام الناصر وجواب ابن قاسم عنه أقول دعوى ان الاسامى الاصطلاحية لا يلزم ملاحظة معانيها اللغوية يبطلها استقراء المنقولات كيف والمنقول لا بد فيه من المناسبة بينه وبين أصله فتأمل لا يقال اطلاق الكراهة أشنع من اطلاق خلاف الاولى لانا نقول ان خلاف الاولى اشتهر استعماله فى مخالف الاولى ولم يشتهر استعماله فى شىء غيره بخلاف التحريم والكراهة فانه قد اشتهر استعمالهما فى مثبت الحرمة ومثبت الكراهة وفى متعلقيهما فلم يلزم من اطلاقهما المذكور منافاة للادب اه ونقل البنانى كلام الناصر وجواب ابن قاسم فاعترض شيخنا فى تقريره عليه على قوله لا يلزم فيها ملاحظة معانيها الخ بما اعترض به العطار على ذلك وساق عبارته السابقة وأقول قد علمت مما قدمناه ان الزركشى قال فى التنبيه الاول ان المصنف متبع فى ذلك امام الحرمين فانه ذكره فى كتاب الشهادات من النهاية وفرق بينه وبين المكروه بما قاله المصنف وان خالفه فى العبارة وان والد المصنف قال فى بعض مؤلفاته وأول من علمناه ذكر هذ امام الحرمين الان قال الزركشى قلت ولم ينفرد الامام بذلك فانه أى الامام قال وبين الكراهة والاباحة واسطة وهى خلاف الاولى والتعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون اه كلام امام الحرمين الذى نقله الزركشى وهو صريح فى ان الذى أطلق خلاف الاولى على مثبته وجعله واسطة بين الكراهة المطلقة وبين الاباحة المطلقة هم المتأخرون من الفقهاء ومنهم امام الحرمين ولذلك قال الجلال وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين أخذا من متاخرى الفقهاء الخ فالذى أخذه المصنف من كلام متأخرى الفقهاء وزاده على الاصوليين هو ذات قسم خلاف الاولى باسمه ومسماه فالذى أحدث هذا القسم باسمه ومسماه واصطلح عليه هم متأخروا الفقهاء والمصنف متبع لهم فى ذلك على انك قد علمت ان المتقدمين كانوا يعبرون عن الكراهة التى هى بنهي مخصوص بالكراهة الشديدة وعن التى بنهي غير مخصوص بالكراهة غير الشديدة فالمتاخرون للاختصار فى الاسماء وتمايز المسميات خصوا لفظ الكراهة بالكراهة الشديدة

واطلقوا لفظ خلاف الاولى على غير الشديدة فليس ماصنعه المتأخرون غريبا عما صنعه المتقدمون بل هو منه قريب وأما قول العلامة وفيه شناعة ظاهرة الخ فمراده به والله أعلم كما هو ظاهر قوله فى آخر كلامه ولله الاسماء الحسنى والصفات العلى ان هذه الاقسام أقسام للخطاب النفسي وهو من صفاته تعالى فتكون أقسامه أيضا من الصفات والصحيح ان الاسماء والصفات توقيفية لايجوز شرعا اطلاق لفظ ولولم يوهم نقصا عليه تعالى بطريق الاسمية ولا بطريق الوصفية الا بعد ورود اطلاقه صريحا بلفظه عليه تعالى فى لسان الشارع بطريق صحيح يصح الاخذ به من كتاب أو سنة فمابالك اذا أوهم نقصا وشناعة كلفظ خلاف الاولى وعلى ذلك لايختص الاعتراض بخلاف الاولى بل يكون مثله التحريم والكراهة والايجاب والندب فان هذه الالفاظ متى اعتبرت معانيها صفات لله تعالى لايجوز شرعا اطلاقها عليه تعالى بطريق الاسمية ولا بطريق الوصفية لافرق بين مايوهم منها نقصا وشناعة ومالايوهم شيئا مما ذكر على الصحيح عند أهل السنة وحينئذ لاينفع شيئا فى دفع الاعتراض على التحريم والكراهة قول العطار لانا نقول خلاف الاولى اشتهر استعماله فى مخالف الاولى الخ لانه ان كان مراده الاشتهار عند الشارع وان هذا الاطلاق ثابت بالكتاب أو السنة الصحيحة اطلاقا صريحا فغير مسلم لانه لم يرد اطلاق لفظ من هذه الالفاظ بطريق الاسمية أو الوصفية عليه تعالى اطلاقا صريحا ولا غير صريح فضلا عن الشهرة وان أراد بالاشتهار اشتهار ذلك الاطلاق عند الاصوليين والفقهاء فلايفيد شيئا فى دفع الاعتراض متى سلمنا مبنى الاعتراض وانها صفات لله تعالى لان اطلاق مالم يرد باطلاقه صريحا عليه تعالى كتاب ولا سنة صحيحة كما يمتنع على غير الاصولى والفقيه يمتنع عليهما أيضا بل هما أولى وأحق بالامتناع لانهم القدوة المعتنون بالعلوم الشرعية وعلم الحلال والحرام منها ولهذا قال ابن قاسم بناء على اعتقاده ولايخفى صعوبة هذا الاسم على القلوب اه ولاشك ان مثل هذا الاسم غيره من باقى اسماء تلك الاقسام ان سلمنا مبنى هذه الشناعة وانها صفات له تعالى ولكن كل هذا غلط فى غلط أوقعهم فيه ان الكلام النفسي صفة له تعالى وان هذه أقسامه فتكون صفات له تعالى أيضا وهذا خلاف الواقع بل الواقع ان هذه الاقسام انما هى اقسام لصفة الكلام النفسى وهى التعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير وليست أقساما لنفس الكلام النفسى وجعلها أقساما للكلام النفسى انما هو باعتبار هذا التعلق لا باعتبار ذاته ولذلك يعبرون فى التقسيم تارة بقولهم فان اقتضى الخطاب الخ كالمصنف وتارة بقولهم والاقتضاء ان كان جازما الخ ومع ذلك يجعلون الايجاب نفس افعل الذى هو الامر النفسى ويقولون انه صفته تعالى الخ وذلك على طريق التسامح بلا ريب كما تقدم ومتى تبين لك ان هذه الاقسام فى الواقع ونفس الامر ليست الا اقساما لتعلق الكلام

النفسى لا للكلام النفسى نفسه والكلام النفسى هو الصفة لاتعلقه تعلم ان لاشىء من هذه الاقسام صفة له تعالى أصلا حتى يلزم من اطلاق لفظ التحريم أو الكراهة وخلاف الاولى على بعض هذه الاقسام فى اصطلاح القوم شناعة أو يتوقف اطلاق ذلك على اذن به من قبل الشارع فمانى هذه الالفاظ معان استنبطها الاصوليون والفقهاء من كلام الشارع واصطلحوا على اطلاق كل لفظ منها على قسم يناسبه كما يصطلح غيرهم من أرباب الفنون على مثله فى علومهم فاعرف الحق لاهله * وكتب ابن قاسم على قول الجلال نظراً الى جميع الاوامر الندبية فنقل عن شيخه الشهاب ان معنى ذلك ان النهي الطالب ترك شىء المستفاد من الاوامر وان كان فى نفسه خاصا لانه مرتبط بشىء خاص لكنه يتوقف طلبه لترك ذلك الشىء على شىء عام وهو ان الامر بالشىء نهي عن ضده جاز ان يقال لانه عام بسبب توقفه على عام اه وبعد ان ذكر حاصل كلام شيخه المار قال ويمكن أن يؤخذ من هذا دفع ماأورده بعض مشايخنا حيث قال الظاهر انه لو وردناه عام متعلق باشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وان أمر الندب نهي خاص بالنسبة الى ضده سيما ان قلنا انه عينه كما سيجىء فالاصوب الاحسن تعبير امام الحرمين بالمقصود وغير المقصود أى بالذات وان كان مقصودا بالتبع اذ لابوغ نفى قصد الشارع له بالكلية اه وذلك لان النهي الصريح وان كان الناهى عاما غير متوقف على العموم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد الصيغة من غير توقف على العموم بخلاف الضمنى فانه انما يثبت لتعلقه بثبوت ذلك العام وامر الندب وان كان نهيا خاصا بالنسبة الى ضده الا ان ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الامر العام كما تقرر اه وباقى كلامه مناقشة لفظيـة أعرضنا عنها لعدم الفائدة فى ذكرها وقد نقله العطار ملخصا وكذا البنانى وقال شيخنا فيه أى فى قوله الا أن ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الامر العام ان استفادة الاحكام من الادلة كلها تحتاج الى قواعد الاصول العامة وذلك لايضر فى كون أدلتها مخصوصة كالنهي المخصوص الا أن يقال الثابت هنا بالقاعدة الكلية نفس النهي بخلاف غيرماهنا فان الثابت كونه للتحريم مثلا وفيه أيضا ان كلام الشهاب يفيد ان قوله نظرا متعلق بقوله أى العام ويلزم خلو عدل عن التعليل ومجرد الاخبار عن العدول لافائدة فيه الاان يقال فيه فائدة باعتبار ماتضمنه من تفسير غير المخصوص بالعام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض كذا قيل وفيه ان ذلك الاعتراض انما نشأ من العدول فلا حاجة اليه حتى يترتب الاعتراض ثم يدفع وبعد ذلك فكل هذا نكتة للعدول ووجهه فالاولى ماتقدم لتعرف رد ما قاله المحشى فى القولة الثانيـة اه والمراد مما تقدم ماقاله أولا من أن قول الشارح وعدل جواب عما يقال لم عدل عن كلام من أخذ منه بتغيير العبارة اه تقوله

نظراً الى جميع الخ متعلق بعدل والغرض بيان نكتة العدول ووجهه وذلك لان الامام كما نقله الزركشي عنه فيما سبق وقال ينبغي أن يتنبه لانه ليس مرادنا بالنهي المقصود بان يكون نصا ولا بد الى آخر عبارته السابقة يعني وغير المقصود ماليس كذلك فقد الامام ان الفرق بين المقصود وغير المقصود ان النهي فى الاول يستفاد من صيغة الدليل المذكور بالفعل و يكون هو المقصود منها أولا وان النهي فى الثاني لايستفاد من صيغة الدليل المذكور بالفعل وانما الصيغة التى ذكرت تدل على الامر بالشئ و يؤخذ منها النهي عن ضده فتكون صيغة النهي مذكورة بالقوة لابالفعل ولاشك ان الانسب بهذا الفرق التعبير بالمخصوص وغير المخصوص وان صح أيضا التعبير بما عبر به امام الحرمين ولذلك كتب شيخنا على قول الجلال نظرا الى جميع الاوامر الخ فقال أى الى ثبوته بها وكونها ضابطة له يعني انه أراد بهذا العدول التنبيه على ضابطة هذا النهي بانه مايفيده الامر بالشيء مطلقا لامايخص شيأ دون آخر كباقي النواهي المخصوصة فلما احتاج للتعبير عن هذا بغير المخصوص لتلك النكتة عبر عن مقابله بالمخصوص بخلاف التعبير بغير المقصود فانه لايعينه بتعين موارده اه * والحاصل ان المراد على كل من العبارتين ان النهي المستفاد من صيغة الدليل الموضوعة له نحو لا تفعل متى كان غير جازم يدل على الكراهة وهو المراد بالمقصود فى عبارة الامام و بالمخصوص فى عبارة المصنف والنهي المستفاد من صيغ أوامر الندب فقط يدل على خلاف الاولى وهو المراد بغير المقصود فى عبارة الامام و بغير المخصوص فى عبارة المصنف ولاشك ان النهي الذى يدل عليه صيغ أوامر الندب منه مايكون مقصودا بالذات من صيغة الامر كالنهي المستفاد من كف عن كذا ونحوه مرادا به غير الجازم ومنه مايكون مقصودا بالتبع كالنهي المستفاد من صل الضحى فالتعبير بغير المقصود لا يعم ولا يشمل جميع النواهي المستفادة من جميع الاوامر الندبية لان منها ما هو مقصود بالذات كما علمت فيجب ان يؤول غير المقصود بان يراد به مالم يستفد من صيغة الدليل نفسها بان كان مستفادا تبعا من صيغة أوامر الندب لكن لما كان لا يلزم من كونه مستفادا من صيغة الاوامر تبعا أن يكون غير مقصود بالذات بل يجوز مع ذلك أن يكون مقصودا بالذات لم يكن التعبير بغير المقصود شاملا بالنظر لجميع الاوامر الندبية بخلاف التعبير بغير المخصوص أى بالشيء كما نبه عليه الجلال فانه عام شامل لجميع أقسام النهي المستفاد من جميع صيغ الاوامر الندبية فقول الجلال تفسيرا لغير المخصوص أى العام توطئة لوجه العدول ونكتته المشار اليه ذلك بقوله نظرا الخ فكان قوله نظرا الخ تعليلا بلا شبهة لقوله وعدل الخ ومما قررناه تعلم سقوط كل ما أوردوه هنا وقول الجلال والاختلاف فى شيء أمكروه هو الخ قصد به دفع اعتراض الزركشي على المصنف بقوله وهذا الذى ذكره من الفرق متعقب الخ وقد دفعه من وجهين الاول ان ظاهر قول الزركشي فان

الاصحاب الخ ان هـذا الاطلاق متفق عليه فبين الجلال ان هـذا الاطلاق موضع خلاف لاموضع وفاق وان الذى أطلق خـلاف الاولى على ما ذكر هو بعض الاصحاب لا كل لاصحاب الوجـه الثانى ان ظاهر قول الزركشى وهـذا الذى ذكره فى الفرق الخ ان من المتأخرين من يخالف فى هـذا الفرق فدفعه بانه لاخلاف بين هؤلاء فى الفرق بما ذكر وان منشأ الخلاف بين هؤلاء الاصحاب هو خلافهم فى تطبيق الفروع على هـذا الفرق وان من أطلق على صوم يوم عرفة لمن بعرفة خلاف الاولى بنى قوله على ان النهى مستفاد من صـيغة أمر الندب ولا يقول انه ثابت بنهى مخصوص ويقول ان حديث أبى داود ضعيف لايجوز الاخـذ به ومن قال بكراهته بنى قوله على انه ثابت بنهى مخصوص وهو هـذا الحديث وان الحديث ليس بضعيف عنده وحينئذ يكون الحـكم ثابتا بنهى مخصوص على انك قد علمت ان المتقدمين أيضا يقولون بهذا الفرق غاية الامر انهم اصـطلحوا على التعبـير عما ثبت بالنهى المخصوص بالكراهة الشديدة وفيما ثبت بنهى غير مخصوص بالكراهة الغير الشديدة والمتأخرون عبروا عن الاول بالـكراهة وعن الثانى بخلاف الاولى فالخلاف بين المتقدمين والمتاخرين فى العبارة لا فى نفس الفرق فاعرف الحق وتمسك به تزدد علما

وكتب العطار على قول الجلال بين فعـل الشىء وتركه فقال يدخل فيه التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كخصال كفارة اليمين لان ترك الشىء أعم من أن يكون الى بدل أولا اه ناصر اه واعترضه شيخنا فقال قول الشارح بين فعل الشىء وتركه أى بان يكون المقصود بالذات التخيير بين الفعل والترك فما قيل يدخل فيه التخيير بين أشياء مخصوصة الى آخر ماتقدم عن الناصر ليس بشىء لان المخير فيه فى خصال الـكفارة انما هو فعـل كل منهما بدل الآخر كما هو صريح نصوصها لافعل كل منها وتركه وان كان لازما لذلك فتدبر اه

وانما حمله شيخنا على ذلك لاعلى ماهو أعم كما قال الناصر لان التخيير بين أشياء مخصوصة من قسم الواجب المخير فالنصوص الواردة فيه للايجاب لا للاباحة والاباحة انما أخذت بطريق اللزوم فهى مستفادة من اشارة النص لا من عبارته والـكلام هنا فى بيان الاقسام وتمايزها وقد يقال ان نصوص الواجب المخير حينئذ قد دلت بعبارتها على الايجاب وباشارتها على اباحـة ترك البعض الى البعض الآخر وهى باعتبار الدلالتين خطاب ويجب ان يكون الـحكم المستفاد من الخطاب باعتبار الدلالتين داخلا فى التقسيم والا كانت القسمة غير حاصرة فالاوجه ماقاله الناصر من ان المراد من التخيير فى الاباحـة ما هو أعم

وكتب العطار على قول الجـلال ذكر التخيير سهو فقال تـكلف من دفعـه باوجـه منها ان المراد بالاقتضاء الافادة على طريق المجاز لاخصوص الطلب كما هو مبنى الحـكم

بالسهو و يلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومنها ان اقتضى يأتى بمعنى اعلم و بمعنى أدى غايته انه استعمل المشترك فى معنييه وهو جائز ومنها انه يجوز ان يقال انه على تضمين اقتضى معنى يصلح لان يقع على التخيير أيضا أو أفادة الخطاب التخيير من باب علفتها تبنا وماء باردا اه و رد عليه ان ذلك من خصائص الواو وكلها تمحلات اه وأجاب شيخنا ضمنا فى كلامه فقال ثم الاقتضاء كما عرفت هو التعلق المخصوص وليس من ضرورياته ان يكون طلبا بل قد يقصر بالاستلزام والدلالة فلا يكون ذكره بالنسبة للاباحة سهوا فليتأمل اه وأقول قد عبر صاحب مسلم الثبوت كما عبر فى المنهاج بقوله أو خير عطفا على اقتضى فجعل التخيير مقابلا للاقتضاء فاعترضوا عليه كما قاله المولوى محمد بن عبد الحق فى شرح منهيات مسلم الثبوت بانه ان كان فى التخيير طلب كان داخلا فى الاقتضاء فلا يصح جعله مقابلا له وان لم يكن فى التخيير طلب صحت المقابلة ولكن يلزم أن لا يكون حكم الاباحة انشاء أى مدلولا للامر وأجابوا بان فى التخيير طلبا ولكنه طلب بشرط مشيئة المطلوب منه ومعنى هذا ان شئت الفعل فافعل وان شئت الترك فاترك والمراد بالاقتضاء الطلب بشرط عدم المشيئة فتقابلا اه وهذا صريح فى أن فى التخيير طلبا وانه داخل فى الاقتضاء المطلق الذى لم يؤخذ لا بشرط المشيئة ولا بشرط عدمها بل أخذ لا بشرط شيء فيشمل الاباحة فان قيد بشرط عدم المشيئة جازما أو غير جازم انقسم الى ماعدا الاباحة وان قيد بشرط المشيئة كان مختصا بالاباحة وهكذا فعل المصنف فانه عطف التخيير على ما قبله فجعله داخلا تحت ما اقتضاه الخطاب حتى يكون حكم الاباحة انشاء كغيره من الاحكام وداخلا فى الاقتضاء و يقابل ماقبله بتقييده بشرط المشيئة بان يكون على وجه التخيير بين فعل الشيء وتركه فما قاله الجلال تمهيدا للاعتراض على المصنف حيث قال أو اقتضى الخطاب التخيير هو مقصود المصنف وهو الذى قصد به التخلص من الاعتراض الذى اعترضوا به على عبارة البيضاوى فى المنهاج و بين به انه لا يصح أن يجعل التخيير مقابلا للاقتضاء كما صنع البيضاوى فى المنهاج فانه يقتضى ان لا يكون فى حكم الاباحة طلب فيلزم ان لا يكون انشاء على انه مدلول الامر ولو تقديرا بلا شبهة غاية الامر ان يكون استعمال الامر فى الاباحة مجازا كاستعماله فى الندب على الصحيح فلم يكن ذكر التخيير وجعله داخلا فى الاقتضاء سهوا كما قاله الجلال بل المتعين هو ما عبر به المصنف لانه يدفع الاعتراض من أول الامر و يوافق الواقع من ان فى الاباحة طلبا واقتضاء على وجه التخيير ومن ذلك تعلم انه لا حاجة الى الاجوبة التى ذكرها الناظرون هنا وقدمناها عن العطار ومثلها فى ابن قاسم نقلا عن شيخ الاسلام والسيد السمهودى ونقلا عن شيخه الناصر كما ان ما قلنا أوثق مما قاله شيخنا وان كان الاقتضاء هنا بمعنى الدلالة ولكن المراد الدلالة على وجه الطلب الانشائى

قال المصنف (وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا فوضع وقد عرفت حدودها) الضمير في ورد عائد للخطاب وهو قسيم قوله فان اقتضى وانما عبرهنا بالورود لان الوضع ليس

لا مطلق الدلالة فان الحق ان كلا من الامر اللفظى أو النهى اللفظى دال على الامر النفسى أو النهى النفسى بمعنى اننا علمنا الاوامر والنواهى النفسية بالاوامر والنواهى اللفظية فان الامر اللفظى متحد ذاتا مع الامر النفسى وكذلك النهى اللفظى مع النهى النفسى والامر اللفظى كما يستعمل فى الايجاب على طريق الحقيقة يستعمل فى الندب والاباحة على طريق المجاز ولا يخرج بذلك عن كونه دالا على الطلب وانه من قبيل الانشاء وكذلك الامر النفسى تارة يكون الطلب فيه على وجه الايجاب وتارة يكون على وجه الندب أو الاباحة ولا يخرج عن كونه دالا على الاقتضاء والطلب وكذلك يقال فى صيغة النهى اللفظى مع النهى النفسى وعلى كل حال دلالة افعل أولا تفعل دلالة أنشاء لابد فيه من الطلب والاقتضاء لافرق فى ذلك بين أفعل أولا تفعل اللفظين وبين افعل أولا تفعل النفسيين ولا فرق بين ان يراد من صيغة افعل لفظية أونفسية معنى الايجاب نحو أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة أو الندب نحو صلوا الضحى أو الاباحة نحو كلوا واشربوا وكذا قال فى صيغة لا تفعل لفظية كانت أو نفسية والاقتضاء والطلب فى الجميع والتمايز بالقيود فما أدق نظر المصنف فاعرف الحق لاهله

(قال المصنف وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا فوضع وقد عرفت حدودها اه)

قال الزركشى الضمير فى ورد عائد للخطاب وهو قسيم قوله فان اقتضى وانما عبرهنا بالورود لان الوضع ليس فيه اقتضاء ومقصوده ان الخطاب ينقسم الى طلب وهو يشمل الاحكام الخمسة والى غير طلب وهو اما ان يكون مع التخيير وهو الاباحة وقد سبقت أولا مع التخيير فهو الوضع والكلام الآن فيه وحقيقته الخطاب المتعلق بافعال المكلفين لا بالاقتضاء والتخيير سمى بذلك لانه شىء وضعه الله فى شرائعه لاضافة الحكم اليه تعرف به الاحكام تيسيرا لنا فان الاحكام غيب والفرق بينهما من حيث الحقيقة ان الحكم فى الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سببا أو مانعا أو شرطا وخطاب التكليف لطلب اداء ما تقرر بالاسباب والشروط والموانع وانه لايتوقف الوضع على العلم والبلوغ فان القتل سبب للضمان وان صدر من الصبى والمجنون والنجاسة مانعة للصلاة بالنسبة للبالغ والصبى وكذا الوضوء شرط للصلاة بالنسبة اليهما وقسمه الى خمسة أقسام كما قسم خطاب التكليف الى ستة وكون السبب والشرط والمانع من أقسام خطاب الوضع ظاهر واما الصحة والفساد فعلى الصحيح لانه حكم من الشارع بذلك وقال ابن الحاجب انهما عقليان وعلم مما قررناه وهم من ادعى على المصنف انه قصد ادخال الوضع فى خطاب التكليف وكيف يكون كذلك وقد جعله قسيما له وهذا

فيه اقتضاء ومقصوده ان الخطاب ينقسم الى طلب وهو يشمل الاحكام الخمسة والى غير طلب
وهو اما ان يكون مع التخيير وهو الاباحة وقد سبقت أولامع التخيير فهو الوضع والكلام

حذو ابن الحاجب فى ذلك ومنهم من أدخله فى خطاب التكليف وهو اختيار الامام الرازى
لان معنى كون الشيء شرطا حرمة ذلك الشيء بدون الشرط وكونه مانعا كذلك ومنهم من منع
تسمية هذه الاشياء الوضعية أحكاما وقال انما هى علامات للاحكام وهوضعيف اذ لاتخرج
بذلك عن كونها أحكاما وقوله وقد عرفت حدودها اشارة الى أنواع التقسيم الاول فان بالحصر
يعلم حدكل واحد بمفرده بان يؤخذ مورد التقسيم الذى هومشترك بين جميعها و يميز كل واحد
منها و يقيد الاول بالثانى وهذه طريقة استعملها المصنفون فى كل حصر وفيه نظر لان مورد
التقسيم قد لايكون جنسا والمميز قدلايكون فصلا فلايعرف بهذا التقسيم حدودها الاان يريدوا
بالحد ماهو أعم من الحد والرسم ه والحاصل ان التقسيم الحاصر يجوز ان يخرج منه الحد ولا
يجب ذلك لجواز وقوع التقسيم فى أعم لايكون جنسا بل عرضا عاما كقولنا الماشى اما ان يكون
ناطقا أولا وليس حد الانسان انه ماش ناطق وقال الصفار فى شرح سيبويه انما يحد الشيء
لامتناع الحصر فاذا انحصر فلا ينبغى ان يحد وانما وسط هذا بين ماسبق و بين قوله وقدعرفت
حدودها ليتم التقسيم وكانه قصد بقوله عرفت حدودها التنبيه على الاستغناء بذلك عن الرسوم
المذكورة فى المنهاج بعد التقسيم فان قلت كان ينبغى ان يقول فان ورد سببيا أو شرطيا
أومانعيا لان السبب نفسه ليس هو الحكم بل جعل الشارع اياهقلت ينبغى أن يكون انتصابها
بمصدر محذوف أى بجعله الوصف سببا اه وقد نقله العراقى ملخصا و زاد عليه ان مقتضى
عبارة المصنف ان فى الاباحة اقتضاء وان تقدير كلامه وان اقتضى الخطاب التخيير والمعروف
ان لااقتضاء فيه فان الاقتضاء الطلب ولاطلب فيه وانما هى تخيير بين الفعل والترك اه وقد
علمت ان الذى يدل على الاباحة هو أمر نفسى يعلم لنا بوجوده لفظا كما يدل على الوجوب
والندب أمر نفسى كذلك وفى كل منهما اقتضاء وطلب ولكن الاقتضاء فى الاباحةمشروط
بالمشيئة والتخيير وانه فى غيرها مشروط بعدم المشيئة والتخيير وقد مر مستوفى وقد نقل العزبن
جماعة فى الغرر اللوامع كلام الزركشى موضحا له وصرح بان الضمير فى قول المصنف وقد
عرفت حدودها راجع الى الاقسام الستة التى قسم اليها الخطاب التكليفى الذى هو القسم الاول
وقد أخذ هذا من قول الزركشى وانما وسط هذا بين ماسبق و بين قوله وقد عرفت حدودها
الخ فان ذلك بيان لان المراد حدود الانواع الستةفى القسم الاول واعترض على قول الزركشى
والحاصل ان التقسيم الحاصر الخ فقال كلامه خلله واضح لانه لزم على ماذكره الخروج عن
الحد والرسم اذ الرسم لايشترط فيه ان يكون المميز فصلا بل يشترط ان لا يكون فصلا فاعلم

الان فيه وحقيقته الخطاب المتعلق بافعال المكلفين لا بالاقتضاء والتخيير سمى بذلك لانه شى وضعه الله فى شرائعه لاضافة الحكم اليه تعرف به الاحكام تيسيرا لنا فان الاحكام غيب

ذلك وما ذكره من المثال لا يؤخذ منه الحد فضلا عن الرسم فافهم ثم لا يلزم من جواز ان لا يؤخذ منه المعرف ان يكون فى الكتب التى أدعى فيها المصنفون ذلك كذلك وما قاله الصفار فساده ظاهر فتفطن اه واقول غرض الزركشى بالمثال ان يبين ان المقسم الاعم قد يكون عرضا عاما لا جنسا لان المثال عن قبيل الرسم بدليل قوله لان مورد القسمة قد لا يكون جنسا والمميز قد لا يكون فصلا وقوله لجواز ان يكون التقسيم لما هو أعم ولم يدع الزركشى ان الرسم يشترط فيه ان يكون المميز فصلا ولا ان المثال من قبيل الرسم ولم يدع أيضا انه يلزم من جواز أن لا يؤخذ منه المعرف ان يكون فى الكتب التى ادعى فيها المصنفون ذلك كذلك بل مراده انه لا ينبغى ان تكون طريقة ملتزمة مطردة فى كل حصر بدليل قوله وهذه طريقة يستعملها المصنفون فى كل حصر فلا خلل فى كلامه بل غرضه من كلامه واضح * وأما كلام الصفار فان حملناه على مطلق تقسيم سواء جعل المقسم جنسا والمميز فصلا كتقسيم الحيوان الى ناطق وناهق وصاهل ونحو ذلك أو لم يجعل المقسم والمميز كذلك فلا كلام فى فساده وان حمل على ما اذا كان مورد القسمة جنسا والمميز فصلا فلا شك ان خارج القسمة يكون حدا لكل قسم واذا كانت القسمة حينئذ حاصرة فلا ينبغى ان يحد لان التقسيم حينئذ كاف ومغن عن تحديده وحينئذ لا فساد فيه ويحمل قوله فلا ينبغى أن يحد على معنى فلا يجب ان يحد وان حمل على معنى لا يجوز أن يحد يحمل على عدم الجواز فى صناعة المصنفين جريا على طريقتهم من سلوك الايجاز * وقال الجلال وان ورد الخطاب النفسى بكون الشىء سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا الواو للتقسيم وهى فيه أجود من أو كما قاله ابن مالك وحذف ما قدرته كما عبر به فى المختصر أى كون الشىء للعلم به معنى مع رعاية الاختصار ووصف النفسى بالورود مجاز كوصف اللفظى به الشائع والشىء يتناول فعل المكلف وغير فعله كالزنا سببا لوجوب الحد والزوال سببا لوجوب الظهر واتلاف الصبى سببا لوجوب الضمان فى ماله وأداء الولى منه فوضع أى هذا الخطاب يسمى وضعا ويسمى خطاب وضع أيضا لان متعلقه بوضع الله تعالى أى بجعله كما سمى الخطاب المقتضى أو المخير الذى هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم وقد عرفت حدودها أى حدود المذكورات من أقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع فحد الايجاب الخطاب المقتضى للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا القياس وسيأتى فى حدود السبب وغيره من أقسام متعلق خطاب الوضع وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بان ما عرف به رسوم لا حدود لان المميز فيها خارج

والفرق بينهما من حيث الحقيقة ان الحكم فى الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سببا أو مانعا أو شرطا وخطاب التكليف لطلب أداء ما تقرر بالاسباب والشروط والموانع

عن الماهية ثم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس وسيأتى حد الامر باقتضاء الفعل والنهي باقتضاء الكف كما يحدان بالقول المقتضى للفعل والكف فالمعبرعنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سيأتى بالامر والنهي نظرا هنا الى انه حكم وهناك الى انه كلام اه وأعاد الجلال الضمير فى قول المصنف وان ورد الى مطلق الخطاب النفسى لا للخطاب المعهود الذى هو الخطاب التكليفى لبيان ان خطاب الوضع قسيم للخطاب التكليفى لا قسم منه وقصد بذلك تبعا للزركشى كما تقدم عنه ان يرد على من ادعى ان المصنف قصد ادخال الوضع فى خطاب التكليف وعلى قول العز بن جماعة وان قصد أى هذا المدعى الاعتراض فهو محتمل بقوة اذ يترجح العهد والمعهود هو الخطاب المخصوص لا مطلق الخطاب اه وذلك لانه لا يمكن ارادة العهد فى كلام المصنف بعد ان عطف قوله وان ورد الخ على قوله قبله اقتضى الخ فجعل الوضع مقابلا للاقتضاء لان الوضع لا اقتضاء فيه كما صرح به الزركشى فيما تقدم والالزم ان الخطاب المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير الذى هو الخطاب المعهود ينقسم الى ذلك والى ما يتعلق لا بالاقتضاء أو التخيير وهو باطل لانه يؤدى الى انقسام الشئ الى نفسه والى غيره المقابل له * وقصد الجلال بقوله يكون الشئ الخ ان يرد ما قيل كان ينبغى ان يقول وان ورد سببيا الخ فبين ان قول المصنف سببا منصوب بمحذوف وهو ما قدره وهو مأخوذ من قول الزركشى كما قدمناه قلت ينبغى ان يكون انتصابها الخ وقصد بقوله وحذف ما قدرته كما عبر به فى المختصر ان يرد على قول العز بن جماعة فى الغرر ردا على قول الزركشى قلت ينبغى ان يكون انتصابها الخ وفى النفس مما قاله شىء والسؤال منتزع من كلام ابن الحاجب وهو راجح الورود اه وذلك لان ما حذفه المصنف وقدره الجلال والزركشى معلوم وحذف ما يعلم ولو معنى جائز خصوصا اذا كان لرعاية الاختصار وقصد بقوله والشىء يتناول فعل المكلف وغير فعله الخ ان ما قدره بقوله بكون الشىء أولى من قول الزركشى أى بجعله الوصف سببا لازما قدره الزركشى لا يشمل ما ليس فعلا كالزوال وقصد بقوله من أقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع ان الذى عرف هو حدود أقسام خطاب التكليف وحد خطاب الوضع وأما حدود أقسام متعلق خطاب الوضع فهذه لم تعرف وستأتى وهى التى يتعلق بها غرض الفقيه أى ان أقسام متعلق خطاب الوضع لا نعلم من تقسيم خطاب الوضع فى قول المصنف وان ورد الخ بخلاف أقسام خطاب التكليف فانها نعرف من تقسيمه بقوله فان اقتضى الخ و يعلم منه حدودها أيضا لان الاحكام الستة هى نفس تلك الاقسام وأما السبب

وانه لايتوقف الوضع على العلم والبلوغ فان اتقتل سبب للضمان وان صدر من الصبي والمجنون والنجاسة مانعة للصلاة بالنسبة للبالغ والصبي وكذا الوضوء شرط للصلاة بالنسبة اليهما وقسمه الى خمسة أقسام كما قسم خطاب التكليف الى ستة وكون السبب والشرط والمانع من أقسام

واخواته فليست أقساما لخطاب الوضع حتى تعلم حدودها من تقسيمه وانما هى أقسام لمتعلقه يرشدك الى ذلك قول الجلال وأما حدود السبب واخواته من أقسام الخ فالاقسام هى السبب واخواته ومقسمها متعلق خطاب الوضع لانفس خطاب الوضع لان خطاب الوضع انما تعلق بكون الشىء سببا الخ فالمنقسم الى سبب وغيره انما هو الشىء الذى تعلق الخطاب بجعله كذا ومن ذلك تعلم بطلان ماقاله شيخ الاسلام من أن أقسام متعلق خطاب الوضع تعرف مماذكره بقوله وان ورد الخ خذ الشىء منه مثلا الخطاب بكون الشىء سببا لحكم شىء اه ووجه البطلان ان الخطاب بكون الشىء سببا لحكم شىء مثلا ليس من أقسام متعلق خطاب الوضع بل من أقسام خطاب الوضع نفسه والكلام فى أقسام متعلقه لافى أقسامه لان غرض الاصولى انما يتعلق باقسام متعلقه لاباقسامه وكذلك غرض الفقيه وهذه الاقسام التى تعلق بها غرض الاصولى والفقيه وهى لذلك قصدت بالبيان لم تعرف من تقسيم خطاب الوضع ولامن تقسيم خطاب التكليف وانما تعلق غرض الاصولى بهذه الاقسام لانها المعرف للاحكام فى الاسباب أو يتوقف عليها أو على عدمها أو تتعلق بوصفها ومن هذا تعلم ان قول ابن قاسم الوجه انه نبه بتكرير من على مقصود المصنف بالنسبة لحد خطاب الوضع الخ هو المتعين

وكتب شيخنا على قول المصنف وصحيحا وفاسدا فنقل عبارة العضد تبعا لابن الحاجب ان الصحة والفساد ليسا من أقسام خطاب الوضع بل هما عقليان كما نقل ذلك العطار أيضا وقد علمت ان ماعليه العضد وابن الحاجب خلاف الصحيح وان ما عليه المصنف هو الصحيح كما قاله الزركشى وسيأتى اتمام الكلام على ذلك * وكتب شيخنا على قول الجلال والواو فى التقسيم الخ أى تقسيم الشىء الى هذه الاقسام لكن ينظر أولا الى أن الشىء ينقسم الى ماذكر فى نفسه ثم يرد الخطاب بان الشىء أحد هذه الاقسام الثابتة للشىء فى نفسه أى يرد بان هذا الشىء سبب مثلا الذى هو فى الواقع أحد هذه الاقسام ومن المعلوم انه متى كان أحد أقسام المقسم فقد تحقق المقسم فيه فلا يحتاج فى تحققه لوجود غيره وحينئذ فمفاد الواو هو مفاد أو التى لاحد الشيئين هذا ما أراده ابن قاسم فى دفع اشكال العلامة ولا خلل فيه بوجه خلافا لمن لم يفهم فاطال المقال اه ومراد شيخنا بمن لم يفهم فاطال المقال الشيخ العطار فى حاشيته على الجلال ماقاله شيخنا جيد غير ان قوله لكن ينظر أولا الى ان الشىء منقسم الى ماذكر الخ انما يظهر

خطاب الوضع ظاهر وأما الصحة والفساد فعلى الصحيح لانه حكم من الشارع بذلك وقال ابن الحاجب انهما عقليان وعلم مما قررناه وهم من أدعى على المصنف انه قصد ادخال الوضع فى خطاب التكليف وكيف يكون كذلك وقد جعله قسيما له وحذى حذو ابن الحاجب فى

فيما اذا كان السبب مثلا عقليا ولا يظهر فيما اذا كان السبب مثلا شرعيا فان السبب الشرعى مثلا قبل الخطاب لم يثبت له شىء من هذه الاقسام على ان ماقاله شيخنا غير قاطع لعرق الاشكال من أصله فان حاصله ان مفاد الواو هو مفاد أوالتى لاحد الشيئين والشارح يقول ان الواو للتقسيم وانها فيه أجود من أو كما قال ابن مالك و يقتضى ذلك الذى قاله شيخنا لم يتم للشارح دعواه التى نقلها عن ابن مالك ومع ذلك فنحن لانحتاج فى جعل مفاد الواو مثل مفاد أو التى للتنويع الى تلك المقدمات التى قدمها شيخنا بل يكفى فى الجواب ان يقال متى كان أحد أقسام المقسم فقد تحقق المقسم فيه فلايحتاج فى تحققه لوجود غيره وهذا لايختص بقسم دون قسم فكانت الواو مثل أو فى تحقق المقسم فى كل قسم استقلالا واما ان الواو أجود فيه من أو فلانها تفيد التشريك والاجتماع فى الحكم تفيد اشتراك جميع الاقسام فى تحقق المقسم فى كل واحد منها بدون حاجة الى وجود غيره و فى اجتماعها تحت هذا الحكم ولذلك قال شيخنا فى تعليل ذلك لانها للجمع فى الحكم فهي أنسب لجمع الحكم فى أفراد المقسم وان كانت أو تفيد الانفصال الحقيقى بين الاقسام ففيها جودة من هذه الجهة لكن المقصود فى التقسيم هو المعنى الاول فلم يكن كلام ابن قاسم وحده كافيا فى دفع الاشكال بل لابد من ضميمة ماقدمه شيخنا من ان الواو للجمع وقصد الجلال بقوله وكذا حدالحد بالجامع المانع الدافع الخ الجواب عن اعتراض الزركشى المتقدم بقوله وفيه نظر لانه مورد التقسيم قد لايكون جنسا والمميز قد لايكون فصلا الى آخر ماقدمناه عنه ووجه الجواب ان اصطلاح الاصوليين ان الحد عندهم هو الجامع المانع سواء كان مركبا من الجنس والفصل الذاتيين أو من غيرهما وقول الجلال لان المميز خارج عن الماهية بيان لوجه اعتراض الزركشى وان كونه كذلك لا يمنع من كونه حدا فى اصطلاح الاصوليين ووجه كون المميز هنا خارجا عن الماهية ما علمت من ان اقتضاء الخطاب الفعل أو الكف اقتضاء جازما أوغير جازم أو التخيير بمعنى دلالته على طلب ذلك الفعل أوالكف طلبا جازما أوغير جازم أومقيدا بالمشيئة ولاشك ان الاقتضاء بهذا المعنى وصف خاص بالخطاب فهو من قبيل الخاصة كالضاحك للانسان فكان مميزا خارجا ولذلك قال شيخنا فى بيان ذلك كما يفيده تعليق المصنف كون الخطاب ايجابا مثلا على الاقتضاء ولذا قال الشارح فيما تقدم فهذا الخطاب يسمى ايجابا فالايجاب هو نفس الخطاب عند اقتضائه الفعل اقتضاء جازما فليس الاقتضاء من ذاتيات الايجاب أعنى الخطاب والا لما صح اسناد الاقتضاء فيما تقدم اليه الا

ذلك ومنهم من أدخله فى خطاب التكليف وهو اختيار الامام الرازى لان معنى كون الشىء شرطا حرمة ذلك الشىء بدون الشرط وكونه مانعا كذلك ومنهم من منع تسمية هذه الاشياء الوضعيـة احكاما وقال انما هى علامات للاحكام وهو ضعيف اذ لا تخرج بذلك عن كونها

بالتكلف الذى ارتكبوه وقد علمت مافيه بما لامزيد عليه بل الاقتضاء قيد فى كون الخطاب ايجابا مثلا وقد تقدم ان الخطاب فى كلام المصنف هو الـكلام النفسى بقطع النظر عن التعلق أو معه و يكون قوله فان اقتضى الخ تفصيلا لتعلقه واما ماقاله ابن الحاجب من ان الخطاب هو الاقتضاء فالمراد من الخطاب المعنى المصدرى كما يصرح به قول العضد فى شرح الخطاب هو نفس قول افعل مع قول السـعد فى حاشيته أى على مايناسب المعنى المصـدرى وقوله فى التلويح الامر يطلق على صـيغة افعل وعلى الطلب على جهة الاسـتعلاء بلا نزاع فمن اعترض ماهنا بما فى العضد والسعد فقد وهم ثم انه لما كان الخطاب ليس ايجابا ونحوه الا باعتبار التعلق صح ان يختصر حـد الايجاب بان يقال هو الاقتضاء اذ لا يتحقق مفهوم الايجاب الا به كما سبق تحقيقه أيضا فالقول بانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن ماذكر اختصارا له قول فاسد اذ مغايرته له لا تمنع الاختصار اليه لانه المحقق له فتأمل لتندفع شبه الناظرين اه وقصد شيخنا بقوله فالايجاب نفس الخطاب عـند اقتضائه الفعل الخ دفع اعتراض العـلامة الذى نقله عنه ابن قاسم وغيره من ان انقسام التعريف الى حد و رسم خاص بالماهية الحقيقية كالانسان دون الامور الجعلية فانها ليس لها شىء داخل وشىء خارج بل كل الاجناس والفصول التى اعتبرها العقل ذاتيات لها فصارت حدودا واعترض الشهاب بقوله وفيه نظر لما سيأتى ان الاقتضاء هو نفس الخطاب اه وحاصـل الدفع ان تعاريف الامور الجعلية منقسـمة كذلك الى حـدود ورسوم فان عرفت بما اعتبر من ذاتياتها جنسا وفصلا كان التعريف حدا والا كان رسما ولكن هذا لايمنع من ان الاصوليين اصطلحوا على ان الحد هو الجامع المانع بلا فرق بين ما يكون بالذاتيات أو بغيرها فـكان لها شىء داخل فيها وشىء خارج عنها من خواصـها وما سيأتى من ان الايجاب نفس الخطاب فالمراد منه انه نفس الخطاب عند اقتضائه الفعل لا انه نفسـه مطلقا بقطع النظر عن التعلق أو معه وجعل الاسنوى هذا ونحوه حدا حقيقيا كما قاله الشهاب لايمنع من ان الاقتضاء خارج عن الماهية لانه انما جعلها حدودا حقيقية بناء على اصطلاح الاصوليين الذين يجعلون الحد الحقيقى هو الجامع المانع فهو يؤيد ما قاله الجلال وقصـد شيخنا بقوله والا لما صح اسناد الاقتضاء فيما تقدم اليه الخ بيان عدم الحاجة الى ماأجاب به ابن قاسم من انه انما أسند الخطاب اليه مبالغة كما فى جد جده اه وقصد بقوله وأما ماقاله ابن الحاجب من ان الخطاب الخ رد قول ابن قاسم وأما ماقاله شـيخنا الشهاب فيؤيده ان جمعا منهم المولى

أحكاما شرعية وقوله وقد عرفت حدودها اشارة الى انواع التقسيم الاول فان بالحصر يعلم حد كل واحد بمفرده بان يؤخذ مورد التقسيم الذى هو مشترك بين جميعها و يميز كل واحد منها و يقيد الاول بالثانى وهذه طريقة يستعملها المصنفون فى كل حصر وفيه نظر لان مورد التقسيم قد

سعد الدين فى حواشى العضد صرحوا بان الاقتضاء هو نفس الخطاب وأشار شيخنا بما نقله عن ابن الحاجب والعضد والسعد نفسه فى حاشية العضد الى ان مرادهم من الخطاب الذى جعلوه نفس الاقتضاء هو الخطاب بالمعنى المصدرى لا الخطاب بمعنى الكلام النفسى وكلامنا فى الثانى لافى الاول فلا وجه لان يعترض بما قاله هؤلاء الجماعة على ماقاله الجلال فمن اعترض على ماهنا بما فى العضد والسعد فقد وهم وأشار بقوله ثم لما كان الخطاب ليس ايجابا ونحوه الا باعتبار التعلق صح ان يختصر الى آخره الى فساد قول ابن قاسم و يوافق ذلك قول الشارح ثم فيختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ اذ لوكان الاقتضاء غير الخطاب الخ وايضاح وجه فساده انه متى كان نفس الخطاب لايسمى ايجابا الا عند اقتضائه الفعل اقتضاء جازما وكذا الباقى كان الاقتضاء هو الذى به يتحقق كون الخطاب ايجابا فيكون الاقتضاء ليس من ذاتيات الايجاب ومغايرا له وكونه كذلك لايمنع الاختصار اليه باعتبار انه المحقق له فيقال هو الاقتضاء الجازم كما يقال الانسان هو الضاحك باعتبار ان الضاحك خاصة له فقول الشارح ثم يختصر فيقال الخ لايوافق ماقاله السعد فى حواشى العضد كما زعم ابن قاسم و بذلك اندفعت شبه الناظرين كما قال شيخنا رحمه الله تعالى ومن ذلك تعلم انه لاحاجة الى ماتكلفه ابن قاسم من احتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل عنهم ان المميز خارج أو انه أجاب بذلك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافى انها حدود لارسوم وان المميز ذاتى لاعرضى اه وتعلم أيضا انه لاحاجة الى ما دفع به بعض من كتب هنا أشكال الشهاب ونقله العطار مما حاصله حمل الاقتضاء هنا على المعنى المصدرى وهو الطلب وفى قول الشارح على المعنى الذى أرادوه الى آخر ما نقله العطار عن هذا الكاتب من التكلفات فان الاقتضاء فى الموضعين بمعنى الطلب وقد علمت ان كونه خارجا لايمنع الاختصار اليه * وكتب شيخنا على قول الجلال ثم يختصر الخ مانصه قيل استدراك على ما سبق المفيد انه لم يبق اعتراض مع بقائه بانه يمكن اختصار تلك التعاريف فينافى قول المصنف لا يمكن اختصار شىء من المتن وفيه ان المصنف لم يصرح بتلك الحدود حتى يعترض عليه بذلك وانما ذكرها ضمنا فلا تطويل فى كلامه أصلا فالاولى ان يجعل قوله ثم استدراكا على قول المصنف عرفت حدودها المقتضى ان تلك الحدود عرفت مختصرة وغير مختصرة مع انه لم يعلم مما تقدم غير المختصرة اه وصاحب هذا القيل هو العطار فانه كتب على قول الشارح المتقدم ما نصه استدراك على قوله الدافع للاعتراض دفع به توهم انه لا اعتراض على المصنف بوجه

لايكون جنسا والمميز قد لا يكون فصلا ولا يعرف بهذا التقسيم حدودها الا أن يريدوا بالحد ماهو أعم من الحد والرسم ٭ والحاصل ان التقسيم الحاصر يجوز ان يخرج منه الحد ولا يجب ذلك لجواز وقوع التقسيم فى أعم لا يكون جنسا بل عرضا عاما كقولنا الماشى اما ان يكون

فبين بانه يعترض عليه بانه يمكن اختصار حدود الاقسام المذكورة فكيف يستقيم قوله آخر الكتاب ان اختصاره متعسر وروم النقصان منه متعذر اه ووجه دفعه ظاهر من كلام شيخنا فان المصنف لم يصرح بتلك الحدود حتى يقال يمكن اختصارها أولا يمكن وليس قصد الجلال الاعتراض على المصنف وانما هو استدراك لبيان ان الحدود التى عرفت هى الحدود المأخوذة من التقسيم واما غيرها فلم تعرف من هذا التقسيم ٭ وكتب شيخنا على قول الجلال وعلى هذا القياس فقال أى فيقيد بالجازم فى اقتضاء الترك الذى هو تعريف الحرام ويترك فى غيره مع التقييد بالنهى المخصوص فى المكروه وتركه فى خلاف الاولى اه أى ويشترط مشيئة الفعل والترك فى الاباحة كما قدمناه ٭ وكتب شيخنا على قول الجلال باقتضاء الفعل الى آخره فقال أى مع ترك الجازم فيهما لعموم الاول للواجب والمندوب والثانى للحرام والمكروه وخلاف الاولى وكذا يترك التقييد بالنهى المخصوص وعدمه وكذا يقال كما يحد ان الخ اذا عرفت ذلك عرفت ان الشارح رحمه الله تعالى معترف بعدم ترادف حد الايجاب وما معه مع حدى الامر والنهي كيف وقد صرح بالجازم وغيره فى حد الايجاب وما معه تصريحا وقياسا وترك ذلك فى حد الامر والنهي فهل بعد ذلك يقال انه فرع قوله فالمعبر عنه الخ على اتحاد التعريفين فلا والله لا يقدم عليه محقق ولا يكون الا ممن ترك ما يعنى واشتغل بالمخطوط بلا طائل فالحق الذى لا محيص عنه ان ذلك تفريع على اتحاد ما صدق الايجاب وما معه وما صدق الامر الذى اقتضى الفعل بعد التقييد بقيد الايجاب وهكذا الباقى ويدل على ذلك أيضا قوله فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة الخ فانه لم يعبر الا عن كل واحد بخصوصه فيلزم ان يكون المعبر عنه فيما سيأتى بالامر هو ماصدق عليه المقيد بقيد ما أريد الاتحاد به فليتأمل اه وقصد شيخنا بذلك دفع اعتراض العلامة الذى نقله ابن قاسم فان اعتراضه مبنى على اتحاد التعريفين وترادفهما وان قول الشارح فالمعبر عنه الخ مفرع على ذلك كما صرح به العلامة وقد علمت ان التعريفين غير متحدين وان قوله فالمعبر عنه الخ مفرع على اتحاد الماصدقين لا على اتحاد التعريفين وبهذا تعلم أيضا بطلان ماقاله العطار بعد ان نقل اعتراض العلامة وجواب ابن قاسم من ان هذا كلام غير تام فان الشارح فرع قوله فالمعبر عنه الخ على ان اتحاد الحد يوجب اتحاد المحدود ومعلوم لكل أحد ان المحدود هو المفهوم لا الافراد فالشارح وان لم يصرح بالترادف فقد لزم من كلامه ودعوى انه ليس فى كلامه ما يدل عليه مكابرة اه وذلك لان كلام العطار أيضا مبنى على ان قول

ناطقا أولا وليس حد الانسان انه ماش ناطق وقال الصفار فى شرح سيبويه انما يحد الشيء لامتناع الحصر فاذا انحصر فلا ينبغى ان يحد وانما وسطهذا بين ماسبق و بين قوله وقد عرفت ليتم التقسيم وكانه قد قصد بقوله عرفت حدودها التنبيه على الاستغناء بذلك عن الرسوم المذكورة

الشارح فالمعبر عنه مفرع على اتحاد التعريفين وان اتحاد الحد يوجب اتحاد المحدود كما هو واضح ولكن قول الشارح فالمعبر عنه الخ مفرع على اتحاد الماصدقين كما علمت وجميع ما كتب فى هذا المقام ونقله ابن قاسم والعطار وغيرهما خبط لا يلتفت اليه واعلم ان خطاب التكليف هو الاصل وخطاب الوضع على خلاف الاصل فان الاصل ان يقول الشارع بمقتضى أمره ونهيه أوجبت عليكم كذا وحرمت عليكم كذا واما جعل الشارع الزنا سببا لنحد جلدا أو رجما والسرقة سببا للقطع فخلاف الاصل بمعنى ان المقصود بالذات خطاب التكليف نعم خطاب الوضع يستلزم خطاب اللفظ لانه انما يعلم به كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الآية وخطاب الوضع لا يشترط فيه قدرة المكلف عليه ولا علمه به بخلاف خطاب التكليف ولذلك يترتب المسبب على سببه وان لم يقدر عليه المكلف ولم يعلم به لان السبب قد يكون غير اختيارى و يترتب المسبب عليه كذلك ألا ترى ان القريب يرث قريبه بناء على تحقق سبب الارث وان لم يعلم الوارث به ولو اتلف النائم شيأ حال نومه أو رمى الرجل الى صيد فاصاب انسانا ضمنه وان كان كل منهما لا يعلم بذلك ولا اختيار له فيه وهذه المسائل متفق عليها بين الحنفية والشافعية وقد فرع الشافعية على ذلك تطليق الحاكم على الغير لدفع الضرر عن الزوجة فانه يقع وان لم يعلم به الزوج المطلق عليه و يستثنى مما ذكر فى خطاب الوضع شيآن (أحدهما) أسباب العقوبات كالقصاص وسائر الحدود فلا بد فيها من العلم والقدرة فلا يجب القصاص على المخطئ فى القتل لعدم العلم ولا يجب حد الزنا فى الشبهة لعدم العلم أيضا ولا يجب الحد على من أكره على الزنا لعدم القدرة على الامتناع لان الاكراه يفسد الاختيار كما تقدم (الثانى) الاسباب الناقلة للملك كالبيع والهبة والوصية ونحو ذلك فيشترط فيها العلم والرضا المستلزم لاشتراط القدرة فلو تلفظ بلفظ ناقل للملك وهو لا يعلم بمقتضاه لكونه أعجميا مثلا لم يلزمه مقتضاه والنكاح ونحوه من العقود من قسم خطاب الوضع لكن عند الحنفية يشترط العلم فى النكاح ونحوه مما يستوى فيه الجد والهزل بمقتضى اللفظ فقط ولا يشترط فيه الرضا والقدرة بل المدار عندهم فى النكاح ونحوه على ان يكون العاقد أهلا للعقد حتى لو عقد النكاح وهو هازل أو مكره أو طلق كذلك نفذ تصرفه ولزم واذا تيمم المصلى ثم علم ان بقربه ماء ولم يعلم به عند التيمم ولا وقت الصلاة فالاصح عند الشافعية المنصوص عليه فى الام وجوب الاعادة كذا فى الروضة وفى التنقيح عن الام لا اعادة وفى البويطى يجب ان يقال كما قال الجمهور

فى المنهاج بعد التقسيم فان قلت كان ينبغى أن يقول فان ورد سببا أو شرطا أو مانعا لان السبب نفسه ليس هو الحكم بل جعل الشارع اياه قلت ينبغى أن يكون انتصابها بمصدر محذوف أى بجعله الوصف سببا

اراد ان لااعادة اذا كان الماء خفيا وتجب الاعادة اذا كان الماء ظاهرا وهذا هو الصحيح اه بالمعنى ومذهب الحنفية يوافق هذا التفصيل وهى مسئلة من تيمم والماء فى رحله فان كان الماء بين يديه بان كان من جهة الامام اعاد لان الحال اتى عليها المتيمم مذكرة فلا اعتبار بعدم علمه وان لم يكن الماء بين يديه بان كان من خلفه مثلا لم يعد ولو صلى وعليه نجاسة لم يعلمها ثم علمها فعند الشافعية فى الجديد يجب القضاء وهو مذهب الحنفية أيضا وما أدخله البعض فى خطاب الوضع من العزيمة والرخصة وجرى عليه الامدى سيأتى الكلام فيه واما مازاده القرافى فى أنواع خطاب الوضع من التقديرات الشرعية كاعطاء الموجود حكم المعدوم شرعا كأن خاف المريض من استعمال الماء الموجود تلف عضو ونحوه فانه يتيمم ويجعل الشارع الماء الموجود فى حكم المعدوم وكاعطاء المعدوم حكم الموجود شرعا كالمقتول الذى وجب بقتله الدية فانها تورث عنه شرعا وتقضى منها ديونه مع انها انما تجب بموته ولايمكن ان تورث عنه وتقضى منها ديونه الا اذا كانت مملوكة له قبيل موته لانه بعد موته خرج عن أهلية الملك فلا يدخل شىء فى ملكه فقدر الشارع ان الدية موجودة ودخلت فى ملك المقتول قبيل موته حتى تنتقل لورثته وتقضى منها ديونه ومن الحجج الشرعية التى يستند عليها القضاة فى احكامهم كالبينة والاقرار والحلف والنكول كما هو مذهب الجميع أو يمين أحد الخصمين مع نكول الاخر أومع الشاهد الواحد عند الشافعية ومن وافقهم خلافا للحنفية فجميع هذا الذى زاده القرافى راجع فى الحقيقة الى العلة أوالسبب وليست مغايرة لذلك كما صرح به القرافى نفسه وليعلم ان خطاب الوضع وخطاب التكليف قد يجتمعان فى ذات واحدة وقد ينفرد خطاب الوضع بان يوجد خطاب الوضع فى واحد ولايكون معه فيه خطاب التكليف بل يكون خطاب التكليف فى شىء آخر وبهذا يكون الذى انفرد انما هو خطاب الوضع وأما خطاب التكليف فلا ينفرد عن خطاب الوضع الا فى مواضع قليلة فان الغالب انه لايوجد تكليف فى شىء الاوله سبب أو شرط أو مانع أوهو سبب لغيره أو شرط فيه أومانع من شىء آخر الا فى أمور فمثال اجتماعهما الايمان والكفر فالايمان واجب وهوسبب لعصمة الدم والمال والكفر حرام وهو سبب لاستباحتها والزنا والسرقة محرمان وهما سببان للعقوبة المشروعة فيهما والعقود مباحة أومندوبة فى بعض الصور وهى سبب لانتقال الملك ان كانت من العقود الناقلة للملك أولترتب احكامها الاخرى ان لم تكن ناقلة للملك كالنكاح والطهارة وستر العورة واجبان وهما شرطان لصحة الصلاة

(قال المصنف والفرض والواجب مترادفان خلافا لابى حنيفة وهو لفظى) لافرق عندنا بين الفرض والواجب بل هما مترادفان على مسمى واحد وهو ماسبق واحتج الامام ابو بكر بن السمعانى فى

والاحرام واجب أومندوب وهو شرط لصحة الحج والعمرة ومانع من ارتكاب المحظورات المحرمة فيه ومن صحة النكاح عند الشافعية الى غير ذلك من الاحكام ومثال انفراد خطاب الوضع عن خطاب التكليف زوال الشمس وسائر أوقات الصلاة وغيرها فانها اسباب لوجوبها ولم يتعلق بنفس الوقت خطاب تكليفى فلا يكون واجبا ولامندوبا ولاحراما ولامكروها ولامباحا لانه ليس من الافعال اصلا فضلا عن ان يكون من افعال المكلفين فلا يصلح لان يتعلق به خطاب التكليف فانه لاتكليف الا بفعل وكذلك رؤية الهلال فى الصوم والفطر بمعنى ظهوره بعد الغروب فى أول ليلة من الشهر بالافق وحولان الحول شرط فى وجوب الزكاة والحيض مانع من الصوم والصلاة وغيرهما وضابط هذا القسم انه كل مالايكون فى قدرة المكلف تحصيله وتعلق به خطاب الوضع ومثال المواضع التى ينفرد فيها خطاب التكليف عن خطاب الوضع الصلاة والصوم والحج والزكاة فان خطاب التكليف قد تعلق بها ولم يتعلق بها خطاب الوضع فليس واحد منها سببا لشىء ولاشرطا فى شىء ولامانعا من شىء من الاحكام التى يتعلق بها الخطاب وبهذا تبين ان ابواب الفقه كلها أربعة أقسام ﴿أحدها﴾ مااجتمع فيه خطاب التكليف وخطاب الوضع جميعا من وجه واحد ﴿وثانيها﴾ ماكان فيه خطاب الوضع فقط ولا تكليف فيه ﴿وثالثها﴾ مافيه خطاب التكليف فقط ولايتعلق به خطاب الوضع فليس سببا لشىء من الاحكام ولا شرطا فى شىء منها ولامانعا من شىء منها ﴿ورابعها﴾ ماكان فيه خطاب التكليف أولا ثم خطاب الوضع بعد الوقوع وأمثلة الاقسام الاربعة تعلم مما تقدم وهذا التقسيم عند القائلين بانحصار خطاب الوضع فى السبب والشرط والمانع وأما على قول من أدخل فى خطاب الوضع الصحة والفساد والركنية كبعض الحنفية وبعض الشافعية فلا ينفرد خطاب التكليف عن خطاب الوضع فى شىء فان الصوم والزكاة والحج والصلاة وان كان كل واحد منها لا يكون سببا لحكم أوشرطا فى حكم أومانعا من حكم لكن يتعلق خطاب الوضع بكون كل منها صحيحا أوفاسدا

(قال المصنف والفرض والواجب مترادفان خلافا لابى حنيفة وهو لفظى) اه * قال الزركشى لافرق عندنا بين الواجب والفرض بل هما مترادفان على مسمى واحد وهو ماسبق واحتج أبو بكر ابن السمعانى فى اماليه بحديث الاعرابى فان النبى صلى الله عليه وسلم لم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة بل ادخل كل ماأخرجه من اسم الفرض فى جملة التطوعات ولو كان واسطة لبينها نعم فرق اصحابنا بين الركن والواجب حيث جعلوا الركن فى الحج مالم يجبر بالدم والواجب

اماليه بحديث الاعرابى فان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة بل ادخل كلما اخرجه من اسم الفرائض فى جملة التطوعات ولو كان واسطة لبينها ثم

مايجبر بالدم وفرقت الحنفية بينهما فقالوا الفرض ماثبت بدليل قطعى كالصلاة والزكاة والواجب ماثبت بدليل ظنى وهو ماثبت وجوبه بالقياس وخبرالواحد كصدقة الفطر وكالوتر والضحى على قاعدتهم قالوا والدليل على التغاير بينهما اننا نكفر جاحد الاول دون الثانى واذا اختلفا فى الاحكام فلا بد من الاختلاف فى الاسم بينهما ولا يقدح هذا فى جعل المصنف الخلاف لفظيا فان غايته ان بعض الواجبات يكفر جاحدها وكونه لايسميه واجبا خلاف فى اللفظ فانه يكفر ببعض الواجبات اذا جحدت وينفى عنها اسم الوجوب ونحن نكفر بها أيضا ولا ننفى عنها اسم الوجوب ثم ان كان قصدهم من هذه التفرقة مجرد اصطلاح فلا مشاحة ولكن المصطلح على الشيء يحتاج لامرين أحدهما ان لايخالف الوضع العام لغة أو عرفا والثانى انه اذا فرق بين متغايرين يبدى مناسبة للفظ كل منهما بالنسبة الى معناه والاكان تخصيصه لاحد المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه ليس باولى من العكس قال الشيخ تقى الدين وهذا الوضع الذى نقله الحنفية من هذا القبيل لانهم خصوا المفروض بالمعلوم قطعا من حيث ان الفرض هو التقدير والواجب بغير المعلوم قطعا من حيث ان الواجب هو الساقط وهذا كما قلناه ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة الى كل لفظ مع معناه الذى ذكروه ولوعكس الامر لما امتنع فالاصطلاح عليه ليس بذلك الحسن اه

وقال الولى العراقى بعد ان ذكر فرق الحنفية بين الفرض والواجب قال أصحابنا ونقض الحنفية أصلهم فى أشياء منها جعلهم مسح ربع الرأس والقعدة فى آخر الصلاة فرضا مع انهما لم يثبتا بدليل قطعى اه ❊ وقال العز بن جماعة بعد ان نقل استدلال أبى بكر بن السمعانى أقول لان المقام مقام البيان والسكوت عن البيان فى مقام البيان بيان وهذا هو المعنى بالحصر العام حيث أطلق اه وبعد ان نقل كلام الزركشى وتقى الدين بن دقيق العيد على اصطلاح الحنفية فى الفرق بين الفرض والواجب قال قوله يحتاج الى أمرين جعل هذا من الحاجيات والضروريات دون التكميليات والتحسينيات ولابد لذلك من مستند وبالجملة اماان يكون هذا المذكور لابد منه فى حسنه أوفى جوازه ان كان الثانى فممنوع قطعا وان كان الاول فللنظر فيه مجال ولان المدار فى الثانى انما هو على الترجيح بلا مرجح وهو غير لازم لان اختيار المصطلح هو المرجح وقوله أحدهما ان لايخالف الخ هذا من جهة ظاهرة فيه مافيه ولا بد من تأويله اذ لابد فى كل اصطلاح من مثل هذه المخالفة وحينئذ فلا بد من التأويل بان يقال مخالفة كل الوضع العام لاان يكون مخالفة فى جزء منه وقوله من هذا القبيل أى القبيل الذى خولفه

فرق اصحابنا بين رتب الواجب حيث جعلوا الركن فى الحج مالم يجبر بالدم والواجب ما يجبر بالدم وفرقت الحنفية بينهما فقالوا الفرض ماثبت بدليل قطعى كالصلاة والزكاة والواجب ماثبت

فيه هذا القانون ولكنه هل هو من جهة الاخلال بكل واحد من الامرين أو بالامر الاول أو بالامر الثانى محل بحث والذى يظهر الاخير وقوله ليس فيه مناسبة أقول الاصلاح أحد المنقولات والمنقول لا يشترط فيه المناسبة فاوجه هذه المباحثة والمحقق عند أهل التحقيق ان بين المجاز والمنقول عموما وخصوصا والمناسبة انما هى مشترطة فى المجاز لا فى المنقول قلت وانما يتمشى هذا على ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا وان المذكور يجب بالنسبة الى فوات مايحسنه لاما يجوزه فتنبه لذلك اه وقد ناقض ابن جماعة نفسه حيث منع أولا انه لابد منه فى حسنه فقال وان كان الاول فللنظر فيه مجال الخ ثم أقره هنا فلعل مراده انما يتمشى هذا الخ أى مع ما فيه مما قدمه ومع ذلك فالحنفية فى غنى عن ذلك كله فانهم أجابوا عما احتج به ابن السمعانى المتقدم بان الفرق بين الفرض والواجب حادث بواسطة ما حدث بالنظر الينا فى طريق النقل الينا من انها تارة تكون قطعية وتارة تكون ظنية واما فى زمنه صلى الله عليه وسلم فكل من طريق النقل والدلالة كان قطعيا بالرجوع اليه صلى الله عليه وسلم كما قدمناه متصلا فى اقسام الحكم التكليفى فارجع اليه ان شئت الا ترى الى الاختلاف فى طريق نقل القراآت بالنظر الينا كيف ترتب عليه اختلاف المنقول فما كان منها منقولا تواترا كان قرآنا ويجوز القراءة بها فى الصلاة ويتوقف على قراءة ما تيسر منها صحة الصلاة وما كان منها منقولا أحادا فلا يسمى قرآنا ولا تجزى قراءته فى الصلاة ولا تجوز قراءته على انه قرآن واما فى زمانه صلى الله عليه وسلم فكان كل ذلك مسموعا منه مباشرة وهو قطعى بالنظر لسامعيه منه صلى الله عليه وسلم مباشرة وكان ابن مسعود يقرأ بما سمعه منه صلى الله عليه وسلم مما لم يتواتر نقله وغيره ممن لم يسمعه ما كان يقرأ به وهذا الحكم واختلاف الاسم انما كان بواسطة اختلاف طريق النقل بالنظر الينا وقال الجلال المحلى شرحا لقول المصنف مترادفان أى اسمان لمعنى واحد وهو كما علم من حد الايجاب الفعل المطلوب طلبا جازما خلافا لابى حنيفة فى نفيه ترادفهما حيث قال هذا الفعل ان ثبت بدليل قطعى كالقرآن فهو الفرض كقراءة القرآن فى الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن أو بدليل ظنى كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة فى الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فيأثم بتركها ولا تفسد به الصلاة بخلاف ترك القراءة وهو أى الخلاف لفظى أى عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله ان ما ثبت بقطعى كما يسمى فرضا هل يسمى واجبا وما ثبت بظنى كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا فعنده لا أخذا للفرض من فرض الشىء بمعنى حزه أى قطع بعضه وللواجب من وجب الشىء وجبة سقط

بدليل ظني وهو ما ثبت وجوبه بالقياس أو خبر الواحد كصدقة الفطر وكالوتر والضحى على قاعدتهم
قالوا والدليل على التغاير بينهما انا نكفر جاحد الاول دون الثانى واذا اختلفا فى الاحكام فلابد

وما ثبت بظني ساقط من قسم المعلوم وعندنا نعم أخذا من فرض الشيء قدره و وجب الشيء وجوبا ثبت وكل من المقدر والثابت أعلم من أن يثبت بقطعى أوظنى وما خذنا أكثر استعمالا وما تقدم من ان ترك قراءة الفاتحة فى الصلاة لا يفسدها عنده أى دوننا لا يضر فى ان الخلاف لفظى لانه أمر فقهي لا مدخل له فى التسمية التى الكلام فيها اه * والحاصل ان الحنفية والشافعية والمعتزلة وغيرهم قد اتفقوا أصولا على ان الواجب ما استحق تاركه العقاب عقلا أو شرعا فمن قال بالحسن والقبح العقليين وانهما يستلزمان الحكم قال عقلا ومن قال بالحسن والقبح العقليين ولكنهما لا يستلزمان الحكم أو قال انهما شرعيان قال شرعا وهذا المقدار الذى اتفق عليه الجميع يتحقق بالطلب الجازم للفعل وهو حاصل سواء كان طريق وصوله الينا وهو الدليل اللفظى قطعى الثبوت والدلالة أو قطعى أحدهما دون الآخر أو ظنيهما غير ان علماء الحنفية لما وجدوا هذا التفاوت بين الادلة اللفظية المنقولة الينا بالنظر الى طريق وصولها وان جميع العلماء اتفقوا أيضا على ان حكم الحكم الثابت بدليل قطعى الثبوت قطعى الدلالة ولا شبهة فيه يخالف حكم الحكم الثابت بدليل ظني أو قطعى فيه شبهة فان الاول يكفر جاحده دون ما عداه سموا الثابت بالاول فرضا وسموا ما عداه واجبا فيكفر جاحد الفرض ولا يكفر جاحد الواجب وهذا كله يرجع الى الاصول واما ان بعض الواجبات تفوت الصحة بفواته والبعض لا تفوت الصحة بفواته فذلك راجع الى نفس الدليل التفصيلى فهو أمر فقهي مبناه على ما يستنبط المجتهد من الدليل التفصيلي لا مدخل له فى التسمية ومن ذلك تعلم ان الواجب عند الحنفية يطلق على ما ثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه لان تاركه يستحق العقاب وعلى ما ثبت بغيره أيضا لان تاركه يستحق العقاب وان كان جاحده لا يكفر وكذلك يطلقون الفرض على مالم يثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه نظرا الى أن الصحة تفوت بفواته وقد يقيدونه بالفرض العملى أى انه فرض قطعى من حيث العمل فتفوت الصحة بفواته وليس بقطعى من حيث الاعتقاد فلا يكفر جاحده فلفظ الواجب يطلق عندهم على الفرض عملا وعلما فيكفر جاحده كصلاة الفجر وعلى ظنى هو فى قوة الفرض من حيث العمل كصلاة الوتر ومسح ربع الرأس والقعدة الاخيرة فى الصلاة فتفوت الصحة بفواته ولا يكفر جاحده حتى لو ترك الترتيب بين صلاة الوتر و بين صلاة الفجر بان صلى الفجر وهو ذاكر لصلاة الوتر منع تذكرها صحة صلاة الفجر كتذكر العشاء سواء عند أبى حنيفة و يطلق أيضا على ظنى هو دون الفرض فى العمل وفوق السنة فيستحق تاركه العقاب دون تاركها كتعين الفاتحة فى الصلاة ذات السجود فلو تركها يأثم ولا

من الاختلاف فى الاسم بينهما ولايقدح هذا فى جعل المصنف الخلاف لفظيا فان غايته ان بعض الواجبات يكفر جاحدها وكوننا لانسميه واجبا خلاف فى اللفظ فانه يكفر ببعض

تفسد صلاته وقول الجلال كالقرآن أى اذا كان قطعى الدلالة بدليل قوله قبله ان ثبت بدليل قطعى وقوله بعده كقراءة القرآن فى الصلاة الثابتة بقوله تعالى الخ فساوت عبارة الجلال عبارة السعد حيث قال كمحكم القرآن لان مرادهم بالقطعى والمحكم فى مثل هذا المقام ما كان قطعى الثبوت والدلالة ومعنى قطعى الثبوت ان يكون ثابتا بطريق التواتر ومعنى قطعى الدلالة ان لايحتمل التاويل أصلا أو يحتمله احتمالا عقليا فقط لاقرينة عليه فيشمل النص والظاهر من أقسام الكتاب والسنة المتواترة فما فى العضد من ان المحكم هنا هو النص والظاهر هو الموافق لما عليه الحنفية وما قيل ان من المراد بالمحكم مالا يحتمل التأويل ان كان المراد منه مالايحتمله أصلا فهذا غير مراد الحنفية وان كان المراد منه مايشمل ذلك ومايحتمله احتمالا عقليا فقط بلا قرينة عليه فهو مراد الحنفية ولافرق بينه و بين مافى العضد وقوله كقراءة القرآن قال شيخنا أى بقطع النظر عن كونه ثلاث آيات قصار أو آية طويلة أو بعض آية بشرط التركيب من كلمتين على مانقل عن أبى حنيفة ولاشك ان دلالة الآية على ذلك قطعية فما قيل انها ليست قطعية بناء على احتمال المقروء ليس بشىء فان الشارح المحقق قال كقراءة القرآن من غير تعيين فى فرد من تلك الافراد فان قلت يمكن ان تكون صيغة الطلب للندب أوطلبا لقرآن مخصوص أعنى الفاتحة فالدلالة ليست قطعية فكيف كانت الآية قطعية قلت أصل تلك الصيغة للطلب الجازم وكون المطلوب مخصوصا انما هو من خارج وهم يطلقون القطعى على مالايكون احتماله ناشيا من ذاته اه والحاصل ان كون قراءة القرآن فرضا فى الصلاة وكون المراد من الامر فى الاية الطلب الجازم فضلا عن انه الحقيقة على الصحيح لاخلاف فيه وانما الخلاف فى مقدار المقروء وتعيينه وكانت دلالة الآية على طلب قراءة مايسمى قرآنا طلبا جازما دلالة قطعية لاشبهة فيها كما ان القرآن بجميع أجزائه ثابت بالتواتر فكانت قطعية الثبوت أيضا وقول الجلال فيأثم بتركها الخ اعترضه العلامة بان التفريع على ماتقدم يدل على ان للتسمية دخلا فى ذلك فلايناسب قول المصنف الآتى وهو لفظى ولا يفيد حينئذ اعتذار الشارح الآتى فكان الاولى ترك التفريع اه وأجاب ابن قاسم بمنع ان التفريع على التسمية بل على الدليل اه وتبعه العطار والبنانى وأوضحه شيخنا فقال تفريع على قوله بدليل ظنى لاعلى التسمية أعنى قوله فهو الواجب لاقتضائه ان للتسمية مدخلا فى الفساد اه وأقول قصد الجلال بقوله فيأثم تاركها الخ بيان ان قراءة الفاتحة داخلة فى قسم الواجب بمعنى ما يستحق تاركه العقاب وكان آثما وهو الفعل المطلوب طلبا جازما وان عدم تكفير الجاحد وعدم فساد الصلاة لظنية الدليل لا يمنع من

الواجبات اذا جحدت وينفى عنها اسم الوجوب والخصم يكفر بها أيضا ولكن لا ينفى عنها اسم الوجوب ثم ان كان قصدهم من هذه التفرقة مجرد الاصطلاح فلا مشاحة لكن المصطلح

دخولها فى قسم الواجب بالمعنى المذكور فكان تفريعا على قوله بدليل ظنى ولا يتوهم ان يكون تفريعا على التسمية وليس المراد من تفريع عدم الفساد على ظنية الدليل انها سبب فيه تفضى اليه دائما وانما المراد انها سبب فى الجملة فلا ينافى ان ترك بعض الواجبات قد يفضى الى الفساد كالقعدة الاخيرة فى الصلاة وانما اقتصر الشارح فى التفريع على عدم الفساد لانه هو الذى يتوهم منه ان الخلاف معنوى فدفعه بما قاله وقول الجلال وهو أى الخلاف لفظى اعترضه الكورانى حيث قال وحكم المصنف ان هذا بحث لفظى راجع الى التسمية لا الى المعنى اذ الفعل المذكور يستحق تاركه العقاب سواء كان ثبوته بقطعى أو بظنى وأما ان الفرض فى اللغة التقدير والوجوب السقوط فلا يجدى شيأ وهذا الذى ذكره من الرد ذكره محققوا الشافعية فى كتبهم وربما يقال من جهتهم ان من قواعد المعقول ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كالانقسام بمتساويين فى الزوج وعدمه فى الفرد وكالحركة بالارادة فى الحيوان وعدمها فى غيره والفرض والواجب مختلفان عندهم فى اللوازم فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والفرض يلزمه الفساد وأيضا الثابت بالقطعى يلزمه كفر المنكر والثابت بالظنى لا يلزم منكره كفر ولهذا يطلق على الثابت بالقطعى عندهم الواجب علما وعملا وعلى الثابت بالظنى الواجب عملا ويمثلون للاول بصلاة الفجر وللثانى بصلاة الوتر اه قال ابن قاسم وأقول لا منشأ لهذا الاعتراض الاعدم التأمل لان اختلاف ماثبت بدليل قطعى وماثبت بدليل ظنى لاختلاف لوازمهما شرعا لا ينافى المدعى وهو اجتماعهما فى معنى واحد عام وهو مايمدح فاعله ويذم تاركه وترادف لفظى الفرض والواجب اصطلاحا على ذلك المعنى الواحد ولو صح ماتوهمه من ان اختلافهما ينافى ذلك بطل مااعترف به الحنفية من الاستعمال الثانى وهو استعمال الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائعا مستفيضا كما سيأتى عن التلويح مع ما يوضح جوابنا ويؤيده ولو كان اختلاف لوازم الشيئين يمنع اشتراكهما فى الاسم ووضعه لمعنى عام يشملهما ماصح اطلاق لفظ الفرض على الصلاة والصوم مثلا لاختلاف لوازمهما قطعا على ان الاستدلال باختلافهما بالفساد بترك الفرض وعدم الفساد بترك الواجب لوسلمنا افادة الاستدلال هنا باختلاف اللوازم انما يصح لو كان اختلافهما بالفساد وعدمه أمرا ثابتا فى نفس الامر مسلما اما اذا كان من دعوى المخالف ممنوعا عند خصمه فلا يجدى شيأ اه ولا يخفى ان هذا كله ناشىء من عدم رجوع هؤلاء القوم الى ماقاله الحنفية أصحاب الدار ولو رجعوا الى أصحاب الدار الذين هم أدرى بما فيها لوقفوا على الحقيقة واستغنوا عن القيل والقال بل لو رجعوا الى

على الشئ يحتاج الى أمرين أحدهما ان لايخالف الوضع العام لغة أوعرفا والثانى انه اذا فرق بين متغايرين يبدى مناسبة للفظ كل واحد منهما بالنسبة الى معناه والا كان تخصيصه لاحد

كلام الجلال نفسه لاستغنوا عن ذلك أيضا فانك قدعلمت انه لاخلاف لاحد فى ان الواجب يطلق على مايمدح فاعله ويذم تاركه عاجلا ويستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب آجلا والكل يرجع الى الفعل المطلوب طلبا جازما ولذلك قال الجلال وهو كما علم من حد الايجاب الفعل المطلوب طلبا جازما كما انه لاخلاف لاحد فى ان الفرض يطلق على ماذكر كما انه لااختلاف لاحد فى ان ماثبت بدليل قطعى لاشبهة فيه يخالف ماثبت بدليل ظنى فى اللوازم وفى القوة وغير ذلك ولذلك قال الحنفية حيث اتفقنا على ان أحكام ماصدقات الفعل المطلوب طلبا جازما مختلفة فبعض ماصدقاته اتفقنا على انه يكفر جاحده وهوماثبت بدليل قطعى لاشبهة فيه وبعض الماصدقات اتفقنا على انه لايكفر جاحده وهو ماثبت بدليل ظنى اصطلحنا نحن معاشر الحنفية على ان نخص الاول باسم الفرض ونخص الثانى باسم الواجب فى الكثير الغالب ولا نمتنع عن اطلاق الفرض على الثانى ولاالواجب على الاول فاختلاف اللوازم والاحكام ثابت فى الواقع ونفس الامر ومتفق عليه بين الفريقين وأما الفساد بترك الفرض وعدم الفساد بترك الواجب فلا مدخل له فى الاختلاف فى التسمية كما قدمه ابن قاسم نفسه وأوضحه شيخنا وزدناه ايضاحا فياسبق ردا على شيخه العلامة عندقول الجلال فيأثم على تركها الخ وقدصرح الجلال بما قلناه حيث قال وماتقدم مع ان ترك الفاتحة فى الصلاة لايفسدها عنده الخ والشافعية اصطلحوا مع ذلك على الترادف كماسبق وقد اعترض العلامة الناصر على قول الجلال أخذا للفرض من فرض الشيء الخ باعتراضين حاصل الاول ان توجيههم انما يتم اذا أريد قطعى الدلالة أيضا لكن أمثلتهم السابقة تخالف ذلك اذلاقطعية فيها من جهة الدلالة وهذا الاعتراض كماقال ابن قاسم لايرد على الشارح لانه حاك عن غيره ولا اعتراض على الحكاية كما تقرر فى محله ولا على الحنفية لان القطعى عندهم يجامع مطلق الاحتمال وهو مالا يكون احتمالا ناشئا عن الدليل كما نصوا على ذلك فى أصولهم وكثير مايحصل الخلل من عدم التمييز بين الاصطلاحات وعدم الوقوف على مقاصد الائمة وحاصل الاعتراض الثانى ان القطع بالاحكام ليس من الفقه المعرف بالعلم أى الظن وأجاب عنه ابن قاسم أولا بانه من أين لزم من هذا الكلام ان ما ثبت بقطعى يسمى فقها وليس فيه تعرض لذلك بوجه وأماثانيا فمن جملة تفاسير الفقه عندهم مايتناول القطعى كماهو مبين فى أصولهم اه ونقله العطار ملخصا وكذا البنانى وأنت تعلم ان العلم المأخوذ فى تعريف الفقه كما تقدم هومطلق الادراك وباضافته الى الاحكام بمعنى النسب التامة اختص بالتصديقات وبقيد الشرعية خرج غيرها وبقيد العملية خرج غيرها وبقيد المكتسب من الادلة التفصيلية الذى

المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه ليس اولى من العكس قال الشيخ تقي الدين وهذا الوضع الذى فعله الحنفيـة من هـذا القبيل لانهم خصوا المفروض بالمعلوم قطعا من حيث ان الفرض هو

جعـل وصـفا للعلم خرج علم غـير المجتهـد فمن اين يجيء تخصيص العلم بالظن وقد تقـدم التصريح من الزركشي وغيره بان الفقه اعم من اليقين والظنى فتذكر وقد اعترض العلامة الناصر على قول الجلال وعندنا نعم اخـذا الخ بما حاصله ان اختلاف مادة الاخذ توجب اختلاف المفهوم فلا ترادف واجاب ابن قاسم بما حاصله ان اختلاف مادة الاخـذ لا يلزم اعتبارها فى المفهوم بالمعنى الاصطلاحى الذى نقل اليـه لفظ الفرض والواجب ونقل عبارة التلويح التى سنذكرها فيما بعد بتمامها ثم قال وظاهر هذا الـكلام ثبوت الـكفر عندهم بانـكار القطعى وان كان محتملا حيث لم ينشا احتماله عن دليل فليراجع وفى حواشى العضد للسعد قوله والنزاع لفظى عائد الى التسميـة فنحن نجعل اللفظين اسما لمعنى واحد متفاوت افراده وهم يخصون كلا منهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسما له وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظنى بل القياس المبنى عليه فى مرتبة الـكتاب القطعى حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر اه كلام السعد اه من ابن قاسم واقول ان الحنفيـة كما فى التنقيح والتوضيح لصدر الشريعـة قسموا الـحكم على وفق مذهبهم الى مالا يكون حكما يتعلق شيء بشيء آخر والى ما يكون كذلك ومرادهم بالتعلق هنا تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليـه وبه وذلك كـكون الشيء ركنا لشيء أوعلة أوسببا أوشرطا أومانعا الثانى الـحكم الوصفى والاول وهو مالا يكون حكما يتعلق بشيء آخر اما ان يكون صـفة لفعل المـكلف كالوجوب والحرمـة وامثالهما فانهـا صفات لفعل المـكلف واما ان يكون أثر الفعل المـكلف كالملك وما يتعلق به كملك المتعة والمنفعة وثبوت الدين فى الذمة والاول وهو ما يكون وصفا لفعل المـكلف أما ان يعتبر فيـه المقاصد الدنياوية اعتبارا أوليا واما ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية اعتبارا أوليا والاول كصحة العبادة فانهـا وصف لفعل المـكلف وهى كونه بحيث يوجب تفريغ الذمـة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا أوليا انمـا هو المقصود الدنياوى وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمه الثواب مثلا وهو المقصود الاخروى لـكنه غيرمعتبر فى مفهومها اعتبارا أوليا والثانى كالوجوب فانه كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب فالمعتبر فى مفهومـه اعتبارا أوليا انما هو المقصود الاخروى وان كان يتبعه المقصود الدنياوى كتفريغ الذمة وغيره فالمقصود الدنياوى فى القسم الاول بالنظر للعبادات تفريـغ الذمة وبالنظر للمعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنياوى يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا وكونه بحيث تقتضى اركانه وشرائطه الايصال اليـه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا

التقدير والواجب بغير المعدوم قطعا من حيث ان الواجب هو الساقط وهذا كما قلناه ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة الى كل لفظة مع معناها الذى ذكروه ولو عكس الامر لما امتنع

وأما القسم الثانى وهومايعتبر فيه المقاصد الاخروية فاماان يكون حكماأصلياأى غيرمبنى على اعذار العباد أولا يكون كذلك الثانى الرخصة وهى اماحقيقة أ ومجاز والحقيقة اما أن تكون أولى وأحق بمعنى الرخصة أولا والمجاز اما ان يكون أقرب الى الحقيقة أولا فهى أربعة أقسام الاول وهو الحكم الاصلى اما ان يكون الفعل أولى من الترك مع منع الترك فان كان كونه كذلك ثابتا بدليل قطعى فالفعل فرض وان كان ثابتا بدليل ظنى فهو واجب وان كان فعله أولى من الترك بلا منع من الترك فان كان طريقه مسلوكة فى الدين فسنة والافنفل ومندوب وان كان الترك أولى مع المنع من الفعل فان كان بقطعى فحرام وان كان بظنى فمكروه تحريما ويسمى حراما أيضا ولذلك قال فى التنقيح وان كان على العكس أى ان كان الترك أولى من الفعل مع المنع من الفعل فحرام اه ولم يفصل وان كان بلا منع من الفعل فمكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان لم يكن متأولا كالثابت باخبار الآحاد أما اذا كان متأولا فلا فسق وتارك الفرض والواجب يعاقب الا أن يعفو الله عنه والشافعى رضى الله عنه لم يفرق بين الفرض والواجب قال فى التنقيح وشرحه والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد فى ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذى دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينيا والحكم الذى دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا أى الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل أولى من الترك مع المنع من الترك أعم من ان يكون هذا المنع بالمعنى القطعى أو الظنى فيصح ان يقال صلاة الفجر واجبة اه فكتب صاحب التلويح على قول التوضيح والشافعى رضى الله عنه لم يفرق الخ مانصه لا نزاع للشافعى رحمه الله تعالى فى تفاوت مفهومى الفرض والواجب فى اللغة ولا فى تفاوت ماثبت بدليل قطعى كمحكم الكتاب وماثبت بدليل ظنى كمحكم خبر الواحد فى الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثانى وتارك العمل بالاول متأولا فاسق دون الثانى انما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوى الى معنى واحد وهو مايمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعى أو ظنى وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما وبان الفرض فى اللغة هو التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ماعلم قطعا انه مقدر علينا والواجب ماسقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون

مقدرا ولا المعلوم القطعى ساقطا علينا اه على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوى فلا يثبت امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظنى وكونه ساقطا علينا بدليل قطعى ألا ترى الى قولهم الفرض أى المفروض المقدر فى المسح هو ربع الرأس وأيضا الحق أن الوجوب فى اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ولفظ الواجب أيضا يقع على ماهو فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظنى هو فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند أبى حنيفة رضى الله عنه حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض فى العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن تجب سجدة السهو اه تلويح وأقول صدر الشريعة لا يقصد الاحتجاج على الشافعى وكيف يمكن أن يقصد ذلك والفرض ان الخلاف لفظى وانما قصد بيان ان الاولى ان يصطلح على اطلاق الفرض على ما ثبت بدليل قطعى والواجب على ما ثبت بظنى فليس ما ذكره صدر الشريعة احتجاجا علميا معتدا به على الشافعى رضى الله عنه بل لبيان ان اصطلاح الحنفية أحسن وذلك لان الاولى فى الاصطلاح ان يفيد احكاما تتميز به ولذلك أقر بعض شراح المنهاج على حسن ما اصطلح عليه علماء الحنفية فان الشافعية بعد ان جعلوا الفرض مأخوذا من معنى يناسبه لغة والواجب مأخوذا من معنى آخر يناسبه لغة وحكموا على كل منهما بما يناسبه من كفر جاحد الاول وفسق تارك العمل به وان كان متأولا ومن عدم كفر جاحد الثانى مع تفسيق تارك العمل به غير متأول ولا مستخف بالدين قد اصطلحوا على انهما عبارة عن معنى واحد هو المأخوذ من تعريف الايجاب فى الاصول كما بينه الجلال وغيره وهو اصطلاح خال عن الفائدة كذا يؤخذ من التوشيح على التلويح مع زيادة وانما كان خاليا عن الفائدة لانه لم يتبين منه الفرق فى الحكم بين ماثبت بدليل قطعى وما ثبت بدليل ظنى بخلاف اصطلاح الحنفية الذى هو الغالب فى اطلاقاتهم فانه يتبين منه الفرق المذكور واما قول صاحب التلويح فلا نسلم امتناع ان يثبت الخ فقد أجيب عنه بأن الحنفية لا يدعون هذا الامتناع بدليل انهم يطلقون كلا من الفرض والواجب مكان الآخر وانما يقولون الاولى فى الاصطلاح ان يكون فيه فائدة ولا فائدة فى اصطلاح الشافعية لانه لم يكن فيه تمييز احكام الاحكام الثابتة بالادلة كما أوضحناه من قبل * وقول الجلال أعم من ان يثبت بدليل

قطعى أو ظنى قال العطار أى وان كان بين الثابت بالقطعى والظنى تفاوت فى الرتبة اذ التفاوت
فى الرتبة لا يقتضى التفاوت فى التسمية فاتحادهما تسمية لا يوجب اتحادهما رتبة كما لا يوجب اتحاد
دليليهما رتبة ثم نقل عبارة السعد فى حواشيه على العضد التى تقدم نقلها عن ابن قاسم ولا يخفى ان
قوله اذ التفاوت فى الرتبة الخ مسلم ولكن لا يفيد شيأ فى رد ما اختاره الحنفية فان المفروض
ان الخلاف لفظى والكلام فقط فى أى اصطلاحين أحسن ومما لا شبهة فيه انه وان كان
التفاوت فى الرتبة لا يوجب التفاوت فى التسمية الى آخر ما قال لكن الانسب والاحسن حيث وجد
هذا التفاوت ان يختص كل واحد منهما باسم ليشير التخالف فى الاسم الى التفاوت فى الرتبة
والدليل وغير ذلك منعا لما يوهمه الاتحاد فى التسمية من الاتحاد فى الرتبة والدليل واما كون
مصدر وجب بمعنى سقط الوجبة والوجيب لا الوجوب فانه مصدر وجب بمعنى ثبت فهذا مما
لا يجدى نفعا لان الحنفية لا يقولون ان الوجوب مصدر وجب بمعنى سقط بل هم أيضا يقولون
ان الوجوب مصدر وجب بمعنى ثبت ولكن لما جاء الواجب بمعنى الساقط وكان الثابت بدليل
ظنى ساقطا عند درجة المعلوم القطعى ناسب أن يخص هذا القسم بهذا الاسم فكلام الحنفية فى لفظ
الواجب وانه جاء بمعنى الساقط لا فى الوجوب كما ان الفرض وان جاء بمعنى التقدير لكنه
جاء أيضاً بمعنى القطع فناسب ان يختص هذا اللفظ بالقسم الثابت بالقطعى ولا مانع عندهم
أن يكون الفرض بمعنى التقدير لان الفرض مقدر شرعا كما ان الواجبات مقدرة شرعا فيجوز
ان يطلق عليهما لفظ الفرض كما أن الوجوب عندهم بمعنى الثبوت فيجوز أن يطلق على ما ثبت
بالقطعى كما أطلق على ما ثبت بالظنى لان كلا منهما ثابت بدليله ولكن عندهم متى أطلق الفرض
انصرف الى ما ثبت بالقطعى ومتى أطلق الواجب انصرف الى ما ثبت بالظنى واصطلحوا
على ذلك لما ذكرناه من التفاوت فانصف لنفسك بعد هذا وقول الجلال لانه أمر فقهي قال
ابن قاسم هذا يدل على ان الاحكام الوضعية والعلم بها من الفقه كما بينه شيخنا العلامة اه
وقد قدمنا لك التصريح بان الاحكام الوضعية من الفقه وان الخطاب التكليفى لا ينفرد أصلا عن الخطاب
الوضعى أو ينفرد فى قليل فارجع اليه ثم قال ابن قاسم فما نقله الشارح فى تعريف الفقه عن بعضهم
من جعل الاحكام الشرعية فيه قيدا واحدا جمع الحكم الشرعى المعرف بالخطاب التكليفى
غير صحيح أى لاخراجه الاحكام الوضعية مع انها من الفقه وقول الشارح فى دفعه خلاف الظاهر
غير سديد اه أى لان الاقتصار على مخالفته الظاهر يقتضى انه صحيح لكنه خلاف الظاهر مع
انه غير صحيح وقد قدمنا لك الكلام على ذلك فى محله مما فيه الاعتذار عن الشارح اه مع
زيادة ايضاح ولا يخفى ان من جعل الاحكام الشرعية فى تعريف الفقه قيدا واحدا بناه على
ان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعى الذى هو علم على الاثر الثابت بالخطاب أعم من

ان يكون الخطاب خطاب وضع أو خطاب تكليف وأخرج به غير الشرعية ومن لم يجعل الاحكام الشرعية قيدا واحدا بناء على ان المراد بالاحكام النسب التامة وقيدها بالشرعية ليخرج به غيرها فكان مآل الرأيين واحدا غاية الامر ان جعل الاحكام الشرعية قيدا واحدا خلاف الظاهر كما قال الجلال فلو كان جعل ما ذكر قيدا واحدا مخرجا للاحكام الوضعية من الفقه لكان قيد الشرعية على جعلهما قيدين مخرجا لها من الفقه أيضا فلا وجه لتخصيص الاعتراض بذاك دون هذا * وبالجملة فمنشأ اعتراضه حمله الحكم على المعرف بالخطاب التكليفي وليس كذلك بل المراد بالاحكام فى تعريف الفقه النسب التامة وبقيد الشرعية خرج غيرها ان جعلنا ما ذكر قيدين والمراد بالاحكام الشرعية أثر الخطاب أعم من الوضعي والتكليفي ان جعلنا ما ذكر قيدا واحدا وعلى كل فتعريف الفقه شامل للاحكام الوضعية والتكليفية فان الجميع أحكام شرعية لا تعرف الا من الشرع وقد بينا لك المقام فيما تقدم فارجع اليه ولذلك قال العطار لانه أى ما تقدم أمر نقضي أى حكم من الاحكام التى علمها هو الفقه وجعل كون الصلاة صحيحة الذى هو من متعلقات خطاب الوضع من الفقه وان لم يكن من متعلق الحكم المتعارف أى الحكم التكليفي صحيح لان الفقه باحث عن الخطابين التكليفي والوضعي لانه يبحث عن أفعال المكلفين من حيث تحل وتحرم وتصح وتفسد اه فاشار رحمه الله تعالى الى ان الحكم المتعارف هو الذى يختص بالتكليفي لا الحكم الفقهي المأخوذ فى تعريف الفقه وان كان اختصاص الحكم المتعارف عند الاصوليين بالتكليفي هو طريقة المصنف ومن وافقه من ان خطاب الوضع لا يسمى حكما وقد تقدم الكلام فيه

وكتب العلامة على قول الجلال لا مدخل له فى التسمية فقال قد يقال ظنية الدليل لما كانت سببا للتسمية بالواجب أى الساقط وعدمها بالفرض أى المقطوع ولعدم الفساد بالترك كما نبه عليه الشارح بقوله فيأ ثم الخ كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية باعتبار سببه وان لم يكن له مدخل باعتبار نفسه اه كذا نقله ابن قاسم ونقل العطار عن العلامة انه قال المتبادر ان يقال لا مدخل للتسمية فيه لانه ناشئ عن الدليل الذى دل المجتهد على ذلك الامر الفقهي لا عن التسمية فالمقصود نفى مدخلية التسمية فى عدم الفساد اذ لو كان لها مدخل فيه كان النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عبر به الشارح انه لو كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا وأورد عليه ان ظنية الدليل لما كانت سببا الى آخر ما تقدم من الاعتراض والجواب بان الشارح لم يعتبر السبب اه وأجاب بما حاصله ان الظنية تسبب عنها أمران التسمية وعدم الفساد ولا يلزم من سببية شئ لامرين سببية أحد الامرين للآخر كما هو فى غاية الظهور اه وما عدا ذلك من

كلام ابن قاسم ترديد بلا طائل وأجاب عن الايراد الثانى بما لخصه العطار كما سبق وقد لخصه شيخنا أيضا وكل هذا ناشئ من عدم الرجوع الى ما قاله الحنفيـة وقد علمت مما قدمناه ان الحنفية قالوا ان الفرض هو الثابت بالدليل القطعى الذى لاشبهة فيه والواجب ماثبت بدليل قطعى فيـه شبهة أو دليل ظنى وانهم قسموا الواجب الى مانفوت الصحة بفواته والى مالاتفوت الصحة بفواته وسموا الاول فرضا عمليا كما سموه واجبا وسموا الثانى واجبا فى مقابلتـه وان كان كل منهما واجبا علما أى اعتقادا لانه ظنى بخلاف الثابت بالقطعى الذى لاشبهة فيه فانه فرض علما وعملا ومن ذلك يتضح لك ان من قسم ماسماه الحنفية واجبا فى الاصول مانفوت الصحة بفواته كتعديل الاركان على القول الصحيح من انها فرض عملى ومنه مالاتفوت الصحة بفواته كقراءة الفاتحة فى الصلاة فكون الدليل ظنيا لامدخل له فى عدم الفساد أصلا بل قد يكون الدليل ظنيا ويكون ترك الثابت به مقتضيا للفساد لان المراد بالظنى هنا ماقابل القطعى الذى لاشبهة فيه وبهذا تعلم ان ظنية الدليل ليست سببا لعدم الفساد بالترك كما انها ليست سببا للفساد فلا يكون لعدم الفساد مدخل فى التسمية وقد علمت المراد من تفريع الجلال عدم الفساد على ظنيـة الدليل من انه بيان لان عدم الفساد بالترك لايمنع من كونه واجبا ولايمنع من كون الخلاف لفظيا كما بينه الجلال أيضا فى كلامه آخرا ويكفى فى التفريع ان يكون سببا فى الجملة وبهذا تعرف مافى جواب ابن قاسم وغيره عن هذا الاعتراض وتعرف أيضا ان الفساد بالترك وعدم الفساد به لامدخل له فى التسمية التى الكلام فيها فان الخلاف فى التسمية أمر اصطلاحى مبناه هل يحسن بناء على التفاوت فى مرتبة الدليل بالقطعية وعدمها الذى انبنى عليه تفاوت ماثبت بالقطعى وماثبت بغيره فى الحكم ان يختص كل قسم باسم يناسبه أولا قال الحنفية نعم يحسن ذلك وقالت الشافعية لايحسن بل الذى يحسن ان يطلق الاسمان على معنى واحد هو ماعلم من تعريف الايجاب الذى هو مايمدح فاعله ويذم تاركه فسمى الفرض والواجب واحد الفروع التى تتعلق بهذا المبحث لايجوز أخذ الاجرة على فرض العين اتفاقا

﴿ تخريج الفروع على الاصول ﴾

ويتفرع على ذلك مسائل كثيرة منها لو قال شخص لاخر صل الظهر لنفسك ولك على دينار فصلى اجزأه قاله الرافعى فى كتاب الطهارة وكلامه صريح فى انه لايستحق الدينار وهو الحق ومنها اذا جرينا على القول بوجوب بذل فضل الماء للماشية لايجوز أخذ عوض عنـه وتردد الامام السبكى فى الادمى قال وينبغى ان يجب العوض لان المعنى فى الماشية ان الماء يشبه الكلأ وهو مفقود فى الادمى * قال فى النجم اللامع وفيه نظر ولم يبين وجهه ولعل

وجهه انه لا يتعين ان يكون المعنى فى وجوب بذل فضل الماء للماشية هو ماذكر وذلك لان وجوب بذل فضل الماء للماشية انما يكون عند حاجتها اليه لاحياء نفسها وهى نفس يجب احياؤها وذلك المعنى فى الادمى أوفر ومن أحياها فكانما أحيا الناس جميعا * ومنها انه لا يجوز استئجار مسلم للجهاد لانه متى حضر الصف صار الجهاد فرض عين عليه خلافا للصيدلانى فى جواز أخذ الاجرة من سهم المصالح * ومنها انه لا يجوز لمن تعين عليه قبول الوديعة ان يأخذ أجرا على الحفظ كان لم يكن هناك غيره وخاف هلاكها ان لم يقبل ولكن يجوز له أخذ أجرة مكان الحفظ كذا قاله صاحب المرشد * ومنها ماخرجه ابن الرفعة على هذه المسئلة من الخلاف فيمن تعين عليه تعليم امرأة الفاتحة هل يجوز له ان يجعله صداقا ومن انقذ غريقا مع اتساع الزمان فطلب الاجرة هل يستحقها ونظائر هذه المسائل كثيرة فى كتب الفروع وهذا الذى ذكرناه مذهب الشافعية على مافى النجم اللامع وأما علماء الحنفية فالمتقدمون منهم لا يجيزون أخذ الاجرة على الطاعات مطلقا سواء كانت من فروض العين أو الكفاية أو لم تكن واستثنى المتاخرون منهم مواضع الضرورة فاجازوا أخذ الاجرة على ذلك وأما بذل فضل الماء للماشية أو الادمى لاحياء النفس فهو واجب ولكن عند الحنفية يجوز لصاحب الماء ان يأخذ عوضا لان الواجب هو بذل الماء دون التبرع به وأما استئجار المسلم على الجهاد فغير جائز عندهم أيضا ولكن يجوز عند الحنفية الانفاق على المجاهد من الفقراء بطريق التطوع لان هذا هو الجهاد بالاموال لان الجهاد اما بالنفس والمال معا واما بالنفس فقط واما بالمال فقط وكان الاغنياء من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهزون المجاهدين من أموالهم ويجعلونها فى سبيل الله وهذا مما لا خلاف فيه فيما أعلم وكذلك يجوز للمجاهدين ان يأخذوا الجعل من بيت المال متى حبسوا انفسهم لذلك كما هو الحال الآن من وجود جيش عامل يرتزق من أموال الحكومة فان المجاهدين وذراريهم من مصارف الخراج على ماهو منصل فى كتب الفروع واما أخذ الاجرة على قبول الوديعة وحفظها اذا تعين عليه أو لم يتعين فقد اختلف فيه الحنفية ففريق ذهب الى الجواز وفريق ذهب الى عدم الجواز ورجحوا الاخير وأما أجرة مكان الحفظ فلا خلاف فى جواز أخذها وأما أخذ الاجرة على تعليم الفاتحة لمن تعين عليه ذلك فقال فى النجم اللامع الاصح عند الشافعية اخذه الاجرة على تعليم الفاتحة وان تعين على المعلم فيجوز جعله صداقا اه وهو مذهب الحنفية أيضا كما يجوز أخذ العوض عما ياكله المضطر وان فرض بذله احياء للنفس وكما يجوز أخذ الام الاجرة على ارضاع ولدها اللبن وان تعين عليها ولكن عند الشافعية مطلقا ولو كانت فى عصمة الاب وعند الحنفية انما تستحق الام اجرة الرضاع أو الحضانة لولدها اذا لم تكن فى عصمة أبيه وان كانت فى عدة البائن ففيه خلاف عندهم والعمل

(قال المصنف والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة خلافا لبعض أصحابنا وهو لفظي) لافرق عندنا بين هذه الالفاظ على المشهور ومراده ببعض أصحابنا القاضي حسين فانه غاير بينها فقال السنة ماواظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب مافعله مرة أو مرتين والتطوع

على انها تستحق أجر الارضاع والحضانة وكما يجوز استئجار من تعين عليه تجهيز الميت على الاصح ويحل له أخذ الاجرة وهذه المسائل مستثناة من قاعدة عدم جواز أخذ الاجرة على فرض العين كما استثنى الحنفية أيضا من قاعدة عدم جواز أخذ الاجرة على الطاعات مطلقا أخذ الاجرة عليها فى مواضع الضرورة بان كانت مما يخشى تعطيله لولم يؤخذ عليها الاجرة كتعليم القرآن والامامة والاذان ونحو ذلك

قال المصنف (والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة خلافا لبعض اصحابنا وهو لفظي) اه قال الزركشي لافرق عندنا بين هذه الالفاظ على المشهور ومراده ببعض اصحابنا القاضي حسين فانه غاير بينها فقال السنة ماواظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب مافعله مرة أومرتين والتطوع ماينشئه الانسان باختياره من الاوراد وتبعه صاحب التهذيب والكافي وكذا ذكره الغزالي فى الاحياء قال وتسمى الاقسام نوافل من حيث ان النفل هو الزيادة وجملتها زائدة على الفرائض اه وجعله الخلاف لفظيا قد ينازع فيه لان ماثبت مواظبته عليه الصلاة والسلام عليه لاشك انه آكد مما فعله مرة أومرتين ويجاب بان كون السنن آكد من بعض لايوجب تغايرا على ماسبق فى الواجب والفرض اه وقال القرافي المخالف فى ذلك من اصحابنا القاضي حسين والبغوى والخوارزمى قالوا السنة ماواظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم الى آخر ماتقدم من الاقسام اه ونقل العز ابن جماعة كلام الزركشي واعترض على قول المصنف مترادفة فقال فى هذا شئ ولو قال متساوية لسهل الامر فيها اذ كونها متساوية أسهل من كونها مترادفة اه ومراده ان مفاهيم هذه الالفاظ متغايرة والمتحد هو الماصدقات فهى متساوية لامترادفة ولا يخفى ان مراد المصنف انها مترادفة بحسب المعنى الاصطلاحى المنقول اليه وهو الفعل المطلوب طلبا غير جازم فهى باعتبار هذا المعنى متحدة ماصدقا ومفهوما واعترض أيضا على جواب الزركشي عن المصنف بان كون السنن آكد لايوجب تغايرا فقال قلت وفى هذا عندى شئ اه ولم يبين هذا الشئ وعندى انه لاشئ فيه لان التفاوت بين ماثبت بالقطعى وبين ماثبت بالظنى كما لم يوجب تغايرا بين الفرض والواجب مع ان الاول آكد من الثانى بلا شبهة كذلك لايوجب التفاوت فى مراتب السنن تغايرا فى معناها الاصطلاحى على المشهور من مذهب الشافعية لما علمت ان معنى الجميع اصطلاحا واحد يطلق عليه كل واحد من هذه الالفاظ والتفاوت بينها يرجع الى اعتبارات أخرى لايقتضى تغايرا بين هذه الالفاظ بالنظر لهذا المعنى ولذلك قال الجلال

ماينشئه الانسان باختياره من الاوراد وتبعه صاحب التهذيب والكافى وكذا ذكره الغزالى فى الاحياء قال وتسمى الاقسام نوافل من حيث ان النفل هو الزيادة وجملتها زائدة على الفرائض

شرحا لقول المصنف مترادفة أى أسماء لمعنى واحد وهو كما علم من حد الندب الفعل المطلوب طلبا غير جازم خلافا لبعض اصحابنا أى القاضى حسين وغيره حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه الى آخر ماقدمناه عن الزركشى من الاقسام ثم قال ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه الاقسام الثلاثة بلا شك وهو أى الخلاف لفظى أى عائد للفظ والتسمية اذ حاصله ان كلا من الاقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الاسماء الثلاثة كما ذكر هل يسمى بغيره منها فقال البعض لا اذ السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل واحد من الاقسام انه طريقة وعادة فى الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزايد على الواجب اه فاشار الجلال بقوله أى اسماء لمعنى واحد وهو كما علم الخ الى رد ما اعترض به العز بن جماعة على المصنف من قوله لو قال متساوية لكان أسهل الى آخر ما تقدم عنه ووجه الرد هو ما بيناه من انها مترادفة بحسب المعنى الاصطلاحى هذا ما قاله الشافعية وقال الحنفية ان كان الفعل أولى من الترك بلا منع من الترك فان كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والا فنفل ومندوب والسنة عندهم نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهة أى انها سنة هى من شعار الدين ومن كمالياته والاساءة بتركها دون كراهة التحريم التى تكون بترك الواجب قال الحلوانى الكراهة أفحش من الاساءة وهذا أولى من قول صاحب المغنى تركها ضلال الا أن يريد الاصرار على تركها والا لم يكن فرق بين ترك السنة وترك الواجب ثم لو ترك قوم سنن الهدى وواظبوا على ذلك عوقبوا بما يراه الحاكم رادعا لهم عن الترك ولو تركها أهل بلدة وأصروا على الترك قوتلوا على ذلك بالسلاح قال محمد رحمه الله تعالى لان ما كان من أعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين وقال أبو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات دون السنن وسنن الهدى كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنن الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبى صلى الله عليه وسلم فى اقامته وسفره وقيامه وقعوده ونومه وغير ذلك من أفعاله وأقواله التى يحتمل ان يكون فعلها أو قولها عادة أو تشريعا وبالجملة جميع أفعاله وأقواله التى تصدر منه صلى الله عليه وسلم بمقتضى الطبيعة البشرية ويلتزم فيها شيأ مخصوصا أو يغلب منه ذلك فان كل ذلك من سنن الزوائد وأما النفل والمندوب والمستحب فهو ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد قال فى التلويح أى يستحق فاعله الثواب ولا يذم تاركه جعله أى جعل صدر الشريعة هذا حكم النفل وبعضهم تعريفه وأورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات فى قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه وأجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثانى بان الزيادة قبل

انتهى والجمهور لافرق وجعله الخلاف لفظيا قد ينازع فيه لان ماثبت مواظبته عليه الصلاة والسلام عليه لاشك انه آكدمما فعله مرة أومرتين و يجاب بان كون بعض السنن آكدمن

تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو أفسدها يجب القضاء و يعاقب على تركها كذا ذكره أبواليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة معلومة فى الدين وسيرة للنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل اه وسيأتى لهذا بقية واعترض جوابه عن الثانى بان من لوازم الفرض ان يعاقب على تركه و بعد التحقق لا يتصور الترك اللهم الا أن يقال المراد انه لوفرض تحقق الترك وان كان المفروض انه مما لايتصور تركه لا ستحق التارك العقاب وفيه بعد لايخفى على ان قطعية الدليل بالنسبة الى الزيادة محل كلام ألا ترى انهم أطلقوا عليه الوجوب لا الفرض ثم لوقيل ان مفاد قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر يشمل افراد كل ما تيسر مما يصدق عليه اسم القرآن وأدناه آية طويلة أو ثلاث آيات قصار ولوتيسر له الزائد كان داخلا فى افراد ماتيسر من القرآن فيكون فرضا أيضا لامكن التخلص فتأمله اه من التوشيح على التلويح مع زيادة ايضاح ولعل هذا الذى قاله هو مراد صاحب التلويح فى جوابه كما يفيده قوله لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر ولايخفى ان ماقاله الجلال فى بيان ان الخلاف عائد الى اللفظ والتسمية يأتى هنا لاتفاق الجميع على دخول جميع الاقسام فى مسمى الفعل المطلوب طلبا غير جازم واختلاف مراتبها لا يوجب تغايرها باعتبار هذا المعنى ولا يوجب تغاير الاسماء غير ان من غاير فى الاسماء استحسن الاصطلاح على ذلك ليشير بالتغاير فى الاسماء الى التغاير فى الرتبة وليمنع اذا اتحدت أسماؤها توهم اتحادها فى الرتبة * وكتب ابن قاسم على قول الجلال حيث قالوا هذا الفعل ان واظب الخ فقال فيه أمور الاول ان ماأمر به صريحا ولم يفعله فى أى الاقسام المذكورة يدخل فيه نظر وقضية تعليلهم القسم الاول عدم دخوله فى السنة *وقال بعض مشايخنا يحتمل دخوله فيما لم يفعله و يحتمل دخوله فى المستحب لانه محبوب للشارع بطلبه صريحا وأما ماهم بفعله أوعزم عليه ومنع منه مانع كما فى تحويل الرداء فى خطبة الاستسقاء وصوم تاسوعاء فيحتمل ان يلحق بما فعله ثم ان دل الحال على انه لوتمكن منه واظب عليه الحق بالقسم الاول والا فبالقسم الثانى بخلاف مارغب فيه ولم يأمر به صريحا ولافعله فهو محل القسم الاخير والثانى انه ينبغى حمل الفعل على أعم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره أيضا كالقول والنية والثالث انه لم جعلوا المقسم الفعل الجزئى حيث أتوا باسم الاشارة فى قولهم هذا الفعل الخ مع ان الجزئى الحقيقي لايتصور المواظبة عليه ولافعله مرتين اذ لايتصور تعدده وانما يتصور تعدد الجنس والمواظبة عليه الا أن يجاب بان الاشارة ليست للجزئى بل للفعل المطلوب ففائدتها بيان ان

التفصيل فى الفعل المطلوب لا فى غيره ولا فى مطلق الفعل فليتأمل والرابع ان هذا التفصيل لايتصور مع مانقل عن بعضهم ان من خصائصه عليه الصلاة والسلام انه اذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه اذ مع ذلك لايتصور قولهم أولم يواظب عليه كأن فعله مرة أو مرتين كما لايخفى ويجاب بان كلام الفقهاء صريح فى رد هذا المنقول عن بعضهم لانهم فرقوا فى رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح منهم فى عدم مداومته على غير المؤكد ولانه قال فى الترمذى كما حكاه السيد معين الدين فى خصائصه انه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى نقول لايصليها بعد ولانهم جمعوا بين الرواية الدالة على انه صلى الله عليه وسلم كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على انه كان يصوم بعضه بأنه تارة كان يصومه كله وتارة كان يصوم بعضه واحتمال ان مرات البعض تقدمت ومرات الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيد نعم ذكر السيوطى عن بعضهم انه عد من خصائصه ان جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضا لانهم حكوا خلافا فى نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو اتفقوا على وجوب جميع نوافله لم يتجه تخصيص بعض نوافله بالخلاف ومع ذلك فهذا لاينافى ذلك التفصيل فى نفسه لجواز ان بعض نوافله وجب على وجه المداومة والبعض وجب لاعلى وجه المداومة بل مرة أو مرتين وفى الروضة كاصلها ان من خصائصه عليه الصلاة والسلام اتمام كل تطوع شرع فيه أى وجوب ذلك ولايخفى ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله والا فلا معنى لذكر وجوب الاتمام مع وجوب الاصل فتأمل والخامس ان الكورانى أوردها هنا مايتعجب منه حيث قال واستدلالهم على ذلك بان السنة فعل واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم والمستحب مافعله مرة أو مرتين والتطوع ماأنشأه الانسان غير مفيد لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف اللوازم اه * وأقول لا يخفى فساد ماذكره بل هو أشبه شئ بالهذيان أما أولا فلان ماذكروه ليس استدلالا خلافا لما توهمه بل هو ضبط لتلك الاقسام وأما ثانيا فلان قوله لاتحاد الحقيقة من باب الاستدلال بمحل النزاع وهو لا يجوز وأما ثالثا فلان قوله وعدم اختلاف اللوازم لوسلم ثبوته واعتباره ودلالته على الاتحاد لم يفد شيأ فى الاصطلاحيات التى الكلام فيها اذ لاشبهة لعاقل فى جواز الاصطلاح على اسم واحد مع اختلاف اللوازم وعلى تعدده مع اتحادها اه * ونقله العطار ملخصا حاذفا منه كلام الكورانى وكلام ابن قاسم عليه لان كلام الكورانى بين البطلان فى ذاته لايحتاج للاطالة فى الرد عليه كما صنع ابن قاسم بل يكفى فى رده الاعراض عنه مع التنبيه على بطلانه وانما نقلنا لك هذا الكلام برمته لتعلم

(قال المصنف ولايجب بالشروع خلافا لابى حنيفة) أى من تلبس بنفل صلاة أوصوم فله قطعها عندنا بالعذر و بغيره ولايجب عليه القضاء لما رواه النسائى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان أحيانا ينوى صوم التطوع ثم يفطر ثم يستحب الاتمام لقوله تعالى ﴿ ولا تبطلوا أعمالكم ﴾ ونقل ابن المنير عن مالك مثل قول أبى حنيفة واحتج له بقوله صلى الله عليه وسلم لاينبغى لنبي اذا لبس لامته ان يضعها حتى يقاتل وهذا الاستدلال ضعيف وفى الحديث اشارة الى الاختصاص فقوله ماينبغى لنبي يدل على مخالفة غير النبي له واحتج لابى حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابى لما قال هل على غيرهن قال لا الا ان تطوع شيأ والجواب من ثلاثة أوجه أحدها قوله لا أى ليس عليك غيرها والاستثناء منقطع * وثانيها من قوله تطوع فسماه تطوعا لكنهم يقولون تقديره الا ان تطوع فيلزمك التطوع ونحن نقول تقديره فيكون لك أن تفعل وتقديرنا أرجح لما ذكرناه * ثالثها ان الاستثناء اما ان يكون من غير جنس الاول فيلزم خلاف الاجماع أو من جنسه فيلزم المدعى وقد أورد القاضى حسين على هذا الاصل مالو شرع المسافر فى الصلاة بنية الاتمام ثم أفسدها فانه لايقضيها مقصورة بل تامة وأجاب بانه فرض التزمه بعقده لان الفرض على المسافر الاتمام كالمقيم الا انه جوز له القصر فاذا لم ينوه فقد التزم الفرض بعقده بخلاف مالو شرع فى التطوع فانه يلزمه بحكم عقده ﴿ تنبيهان ﴾ الاول كلام المصنف قد يوهم انه لاخلاف فيه عندنا لكن فى شرح الفروع للشيخ أبى على السنجى

درجة هؤلاء الافاضل ومبلغهم من العلم وانهم لااعتناء لهم الا بنقل هذه السخائف

(قال المصنف ولايجب بالشروع خلافا لابى حنيفة اه)

قال الزركشى فمن تلبس بنفل صلاة أو صوم فله قطعه عندنا بالعذر و بغيره ولايجب عليه القضاء لما رواه النسائى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان أحيانا ينوى صوم التطوع ثم يفطر ثم يستحب الاتمام لقوله تعالى ﴿ ولاتبطلوا أعمالكم ﴾ ونقل ابن المنير عن مالك مثل قول أبى حنيفة واحتج له بقوله صلى الله عليه وسلم لاينبغى لنبي اذا لبس لامته ان يضعها حتى يقاتل وهذا استدلال ضعيف وفى الحديث اشارة الى الاختصاص فقوله لاينبغى لنبي يدل على مخالفة غير النبي له واحتج لابى حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابى لما قال هل على غيرها قال لا الا ان تطوع شيأ والجواب من ثلاثة أوجه أحدها قوله لا أى ليس عليك غيرها والاستثناء منقطع وثانيها من قوله تطوع فسماه تطوعا لكنهم يقولون الا ان تطوع فيلزمك التطوع ونحن نقول تقديره فيكون لك أن تفعل وتقديرنا أرجح لما ذكرناه ثالثها ان الاستثناء اما ان يكون من غير جنس الاول فيلزم خلاف الاجماع أو من جنسه فيلزم المدعى وقد أورد القاضى حسين على هذا الاصل مالو شرع المسافر فى الصلاة بنية الاتمام ثم أفسدها فانه

ان أبا زيد المروزى و بعض الاصحاب قالا بوجوب اتمام الطواف على من تلبس به ثم غلطهما فيه قال بعضهم والظاهر ان ذلك مختص بالطواف الواجب فى الحج والعمرة و يحمل كلامهما عليه وان كان الحج والعمرة تطوعين لانه يجب اتمام كل واحد منهما اذا أحرم به بخلاف التطوع بالطواف لايجب اتمامه الا اذا نذره * الثانى حكايته الخلاف عن أبى حنيفة هو المشهور لكن رأيت فى شرح التلخيص للشيخ أبى على السنجى قبل كتاب الزكاة ان هذا يحكى عنه فى نوادر ابن سماعة ولم نزل نعتمده هكذا حتى قدم علينا أبو نصر العراقى وقال لابى حنيفة فى كتاب الصداق ان له الخروج من صوم التطوع الا انه يجب القضاء وذلك انه قال فى الخلوة توجب كمال المهر ولو خلا بها محرما أو صائما ووهى محرمة أو صائمة صوم فرض لايكمل المهر لفساد الخلوة ولو خلا بها صائم صوم تطوع كمله فدل على انه جعل له الخروج من صوم التطوع حتى جعله كالمفطر فكمل المهر بها ولو حرم الخروج لافسد الخلوة به ولما أكمل المهر كما جعله فى صوم الفرض ثم كان أبو نصر العراقى يجمع بين الروايتين فيقول ان خرج بنية ان يقضيه فله ذلك والا فلا يجوز قال فاما وجوب القضاء فلا يختلفون فيه ثم قال الشيخ ثم ان أبا حنيفة ناقض فجوز القعود فيها من غير عذر وخالفه صاحباه فطردا القياس ومنعا القعود

لايقضيها مقصورة بل تامة وأجاب بانه فرض التزمه بعقده لان الفرض على المسافر الاتمام كالمقيم الا انه جوز له القصر فاذا لم ينوه فقد التزم الفرض بعقده بخلاف مالو شرع فى التطوع فانه لم يلتزمه بحكم عقده ﴿ تنبيهان ﴾ الاول كلام المصنف قد يوهم انه لاخلاف فيه عندنا لكن فى شرح الفروع للشيخ أبى على السنجى ان أبا زيد المروزى و بعض الاصحاب قالا يجب اتمام الطواف على من تلبس به ثم غلطهما فيه قال بعضهم والظاهر ان ذلك مختص بالطواف الواجب فى الحج والعمرة و يحمل كلامهما عليه وان كان الحج والعمرة تطوعين لانه يجب اتمام كل واحد منهما اذا أحرم به بخلاف التطوع بالطواف لا يجب اتمامه الا اذا نذره * الثانى حكاية الخلاف عن أبى حنيفة هو المشهور لكن رأيت فى شرح التلخيص للشيخ أبى على السنجى قبل كتاب الزكاة ان هذا يحكى عنه فى نوادر ابن سماعة ولم نزل نعتمده هكذا حتى قدم علينا أبو نصر العراقى وقال لابى حنيفة فى كتاب الصداق ان له الخروج من صوم التطوع الا انه يجب القضاء وذلك انه قال فى الخلوة توجب كمال المهر ولو خلا بها محرما أو صائما أو وهى محرمة أو صائمة صوم فرض لا يكمل المهر لفساد الخلوة ولو خلا بها صائما صوم تطوع كمله فدل على انه جعل له الخروج من صوم التطوع حتى جعله كالمفطر فكمل المهر بها ولو حرم الخروج لافسد الخلوة ولما أكمل المهر كما جعله فى صوم الفرض ثم كان أبو نصر العراقى يجمع بين الروايتين فيقول ان خرج بنية ان يقضيه فله ذلك والا فلا يجوز قال فاما

(قال المصنف ووجوب اتمام الحج لان نفله كفرضه نية وكفارة وغيرهما) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان من تلبس بحج تطوع فعليه اتمامه ولا يجوز قطعه عندنا واجاب انما

وجوب القضاء فلا يختلفون فيه ثم قال الشيخ ثم ان أباحنيفة تناقض فجوز القعود فيها بغير عذر وخالفه صاحباه فطردا القياس ومنعا القعود اه ولايخفى ان فرق أبى حنيفة بين صوم الفرض وصوم النفل فى الخلوة حيث جعلها فاسدة مع الاول دون الثانى لايدل على جواز قطع النفل عنده لاحتمال ان يكون مبنى الفرق ان قطع الفرض حرام اتفاقا فكان مانعا من صحة الخلوة وقطع النفل مختلف فيه ففى رواية يجوز بعذر و بغيره وهو مذهب الشافعى أيضا وفى رواية لايجوز الا بعذر على ماياتى فلم تكن حرمة قطعه متفقا عليها فلم يكن مانعا من صحتها لهذا لا لانه يقول هو بجواز القطع وأما ما زعمه الشيخ من تناقض أبى حنيفة حيث أوجب النفل بالشروع وجوز القعود فيها فليس من التناقض فى شىء كما ان نسبة منع القعود فى النافلة لصاحبيه غير مفروضة عندنا

قال المصنف (ووجوب اتمام الحج لان نفله كفرضه نية وكفارة وغيرهما اه)

قال الزركشى هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان من تلبس بحج تطوع فعليه اتمامه لايجوز قطعه عندنا وأجاب انما خرج الحج عن القاعدة لخصوصية فيه وهو ان حكم نفله كحكم فرضه فى النية والكفارة وغيرهما والذى يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام فى المندوب عينا والحج بخلاف ذلك فانه لايتصور لنا حج تطوع فان المخاطب به انما هو المستطيع فان كان لم يحج فهو فى حقه فرض عين والا ففرض كفاية فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على المكلفين وحينئذ فلا يبقي اشكال فى امتناع الخروج منه الاعلى قولنا ان فرض الكفاية لايلزم بالشروع على ماسيأتى وهنا تنبيهان (أحدهما) ان الشافعى ذكر فى الام هذا السؤال وأجاب عنه باختصاص الحج باحكام منها لزوم المضى فى فاسده بخلاف الصلاة وغيرها وهذا أحسن من جواب المصنف ومعناه انه يجب المضى فى فاسده فكيف فى صحيحه وذكر الماوردى فى الحاوى الفرقين (الثانى) ان كلام المصنف يقتضى انه لم يخرج من القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضا الاضحية فانها سنة واذا ذبحت لزمت بالشروع ذكره الشاشى فى نصوص الشافعى اه ونقله الولى العراقى ملخصا غير انه أدخل مافرق به الشافعى بين الحج وغيره فى قول المصنف وغيرهما فقال أى كالمضى فى فاسده وهذا المطوى فى كلام المصنف هو الذى أجاب به الشافعى اه فلا وجه للقول ان هذا أحسن من جواب المصنف بل كلام المصنف اشتمل على الفرقين كالماوردى فى الحاوى وقال ابن جماعة بعد أن نقل بعض كلام الزركشى قوله لما روى الخ أقول هذا دليل على المطلوب الاول من غير تأويل وعلى الثانى بتأويل والتقدير

خرج الحج عن القاعدة لخصوصية فيه وهو ان حكم نفله كحكم فرضه فى النية والكفارة وغيرهما والذى يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام فى المندوب عينا والحج بخلاف ذلك

ولم ينقل القضاء ولم يبين ولو كان لنقل أو بين وقال على قول الزركشى فى استدلال ابن المنير لمالك رضى الله عنه وهذا الاستدلال ضعيف اه قلت وهو محل انعام نظر لان له مداركا اه ولم يبين تلك المدارك وأقول ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام ومالك فى غنى عنه بما استدل به الحنفية لموافقته لهم على هذا ولذلك لم يعول عليه الحنفية ولم يذكروه فى جملة ما استدلوا به ووجه ذلك كما بينه بعض الافاضل واشار اليه الزركشى ان لفظ النبى فى الحديث خاص فتعدى حكمه الى غيره اما بنص يعمم هذا الخاص وأما بقياس وكل واحد منهما غير تام أما الاول فلعدم وجود النص المعمم ولو سلم وجوده فالدليل هو لا هذا الخاص فليذكره حتى نتكلم معه فيه وأما الثانى فلان شرط القياس الصحيح وجود الجامع بين المقيس والمقيس عليه وعدم الفارق ولم يوجد الجامع الذى به يصح القياس وعلى فرض وجوده فالفارق محقق للفرق البين بين من هو نبى ومن هو ليس بنبى فهو قياس فاسد الوضع والاعتبار وقول الزركشى وفى الحديث اشارة الى الاختصاص جواب عما قيل ان هذا الاستدلال لمالك رضى الله عنه يتخرج على القول بان الاصل فى النصوص ان تكون عامة ولا تكون مختصة بالنبى الا بدليل لا على القول الاخر ان الاصل الاختصاص الا بدليل ووجه الجواب عن هذا ان فى هذا الحديث مايدل على الاختصاص فان قوله لا ينبغى لنبى الخ يشير الى الاختصاص بالانبياء فليس من وضع الخلاف فى ان الاصل العموم أو الخصوص وانما الخلاف فيما يؤمر به النبى أو يفعله هو أو غيره ولكن يقرهو ذلك الغير على الفعل ولا يوجد فى النص مايدل على الخصوص ولا على العموم فان وجد فى النص مايدل على احدهما لم يكن من موضع الخلاف وايضاح كون هذا الحديث ليس من موضع الخلاف انه علق الحكم فيه بوصف النبى لا بشخصه ومتى علق الحكم بوصف صالح لعلية الحكم كان الوصف علة الحكم الا بنص معمم أو بوجود هذا الوصف أو نوعه أو جنسه بعد اعتبار الشارع لذلك النوع أو ذلك الجنس فى نوع الحكم أو جنسه مع عدم وجود الفارق وقد علمت عدم وجود النص المعمم وعدم صحة القياس واعترض ابن جماعة على الوجوه الثلاثة التى أجاب بها الزركشى عما استدل به لابى حنيفة فقال على قوله والاستثناء منقطع قلت يضعفه مرجوحية الانقطاع اه ووجهه ان الظاهر الذى هو حقيقة الاستثناء ان يكون الاستثناء متصلا لا منقطعا فحمل الاستثناء فى الحديث على انه منقطع عدول عن الظاهر وهو حقيقة الكلام الى خلافه وهو المجاز من غير دليل وقال على قوله ونحن نقول فلك ان تفعل وتقديرنا أرجح اه قلت وفيه مصادرة خفية اه ووجه

فانه لا يتصور لنا حج تطوع فان المخاطب به انما هو المستطيع فان كان لم يحج فهو فى حقه فرض عين والا فرض كفاية فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على المكلفين وحينئذ

المصادرة ان الحنفية يقولون ان تقدير الحديث اذا تطوعت كان عليك كما يقتضيه كون الاستثناء متصلا وهو يقتضى اللزوم عليه اذا تطوع ومتى لزم عليه بالتطوع كان عليه اتمامه لانه صار واجبا والواجب لا يجوز قطعه اتفاقا وان لم يكن عليه قبل التطوع أى قبل الشرع وبهذا التقدير علم مابه المشاركة بين الواجب بالشروع والواجب قبل الشروع وما به المفارقة فقد شارك النفل بالشروع فيه الواجب قبل الشروع فى وجوب الاتمام لانه بالشروع صار واجبا أيضا وفارق الواجب فى انه لم يكن واجبا قبل الشروع بخلاف الواجب الاصلى فانه واجب قبل الشروع وبعده فعلم من هذا ما به المشاركة ومابه المفارقة عند الحنفية فقول المجيب بعد ذلك ونحن نقول الخ رجوع الى أول المسئلة وهو جواز القطع وهى الدعوى غاية الامر انه رجوع الى ذلك بواسطة فكانت المصادرة خفية وذلك لان معنى قول المجيب فلك ان تفعل أى ولك ان لا تفعل وحمل الفعل وعدم الفعل على الاتمام وعدم الاتمام وهو بعينه محل النزاع وقال على الوجه الثالث وهو قوله ان الاستثناء اما ان يكون من غير جنس الاول الخ قلت أقول بموجب الشق الثانى ولا يلزم المدعى اه ووجه ذلك ان الحنفية يسلمون ان المستثنى من جنس ماقبله وهو الشق الثانى ويقولون متى كان الاستثناء من جنس ماقبله كان متصلا لا منقطعا فعلى فرض ان يكون الحديث محتملا للتقدير الذى قدره المعترض فيه فهو أيضا محتمل للتقدير الذى قدره المستدل وهو الحنفى بل تقدير المستدل أقرب وأولى بالقبول لان الاستثناء عليه يكون من جنس ماقبله أصلا من حيث كونه صلاة وصوما ومن جنسه وصفا أيضا من حيث كونه لازما عليه بخلاف ذلك على تقدير المعترض فانه يكون من جنس ماقبله أصلا فقط وعلى كل حال لا يلزم مدعى المعترض كما قال العز بن جماعة وقال على قول القاضى حسين جوابا عما أورده انه فرض التزمه بعقده لان الفرض على المسافر الاتمام الخ أقول فى هذا شئ لانه لما رخص له فى تركه صار غير واجب وانما الواجب فى حقه القصر وان أطلق عليه الوجوب فانما على جهة المجاز لا الحقيقة اللهم الا أن يقال الواجب عليه أحد الامرين لا بعينه فيكون واجبا فى الجملة لان الواجب المخير أحد أقسام الواجب لكن الكلام فى ثبوت هذا اه أى لان الواجب هنا واحد بالذات لا يختلف الا بالاتمام تارة وبالقصر تارة أخرى فليس من الواجب المخير فى شئ لان الواجب المخير يلزم أن يكون بين أجناس متغايرة محصورة معينة كما فى خصال كفارة اليمين على ما يأتى بيانه لكن لا يخفى وضوح كلام القاضى حسين وظهور غرضه وهو ان الفرض الاصلى هو الاتمام وان القصر رخصة فمتى التزم الاتمام فقد

فلا يبقى اشكال فى امتناع الخروج منـه الا على قولنا ان فرض الـكفاية لايلزم بالشروع على ماسيأتى وهنا تنبيهان احدهما ان الشافعى ذكر فى الام هذا السؤال واجاب عنه باختصاص

الزم اداء الفرض الاصلى فاذا أفسده قضاه على الوجه الذى الزمه تقول العز لما رخص له فى تركه صار غير واجب مسلم لـكنه مقيد بما اذا لم يشرع بنية الاتمام وقوله وانما الواجب فى حقه القصر غير مسلم لان القصر عند الشافعية رخصة غير واجب وانما الذين يقولون بوجوب القصر هم الحنفية لان القصر عندهم هو العزيمة وتسميته رخصة على طريق المجاز بالنظر لما كان عليه من الاتمام قبل السفر فلا وجه لما قاله العز بن جماعة وقال فى قول الزركشى فى التنبيه الاول والظاهر ان ذلك مختص الخ يريد ان يحمل ذلك على ماهو واجب من الطواف فى الحج والعمرة سواء كان واجبين أو نفلين وحينئذ فالاقسام أربعة واجب فى واجب ونفل فى نفل ونفل فى واجب و واجب فى نفل فتنبه لذلك اه وقال على قوله لانه يجب اتمام كل الخ أى لايجب اتمامه بالنظر اليـه فى حد ذاته أما بالنظر اليه من حيث ماتعلق به من الحج والعمرة يجب اتمامه ولا يلزم من وجوبه بوجوب ماتعلق به وجوبه فى نفسه اه * وقال الجلال ولا يجب المندوب بالشروع فيه أى لايجب اتمامه لان المندوب يجوز تركه وترك اتمامه المبطل لما فعل منه ترك له خلافا لابى حنيفة فى قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالـكم حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤهما وعورض فى الصوم بحديث الصائم المتطوع أمير نفسه ان شاء صام وان شاء أفطر رواه الترمذى وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد ويقاس على الصوم الصلاة فلا تتناولهما الاعمال فى الآية جمعا بين الادلة ووجوب اتمام الحج المندوب لان نفله كفرضه نية فانها فى كل منهما تصد الدخول فى الحج أى التلبس به وكفارة فانها تجب فى كل منهما بالجماع المفسد له وغيرهما أى غير النية والـكفارة كانتفاء الخروج بالفساد فان كلا منهما لايحصل الخروج منهما بفساده بل يجب المضى فيه بعد فساده والعمرة كالحج فيما ذكر وغيرهما ليس نفله وفرضه سواء فيما ذكر فالنية فى نفل الصلاة والصوم غيرها فى فرضهما والـكفارة فى فرض الصوم بشرطه دون نفله ودون الصلاة مطلقا و بفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقا فتارق الحج والعمرة غيرهما من باقى المندوبات فى وجوب اتمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم اه * وكتب ابن قاسم على قول الجلال ولا يجب المنـدوب بالشروع الخ فقال فيه أمران حاصل الاول انه ان كان محل الخلاف مطلق المندوب فلم اقتصر الشارح فى المعارضة الآتية على الصوم والصلاة ولم يجعل المقيس ماعدا الصوم لاالصلاة فقط وان كان محل الخلاف الصلاة والصوم فقط فلم قال الشارح ففارق الحج والعمرة غـيرهما من باقى المندوبات وأجاب بما حاصله اختيار الشق الاول ولعل الاقتصار على ماذكر انه الذى صرحوا به فلم يزد عليهم

الحج باحكام منها لزوم المضى فى فاسده بخلاف الصلاة وغيرها وهذا أحسن من جواب المصنف ومعناه انه يجب المضى فى فاسده فكيف فى صحيحه وذكر الماوردى فى الحاوى الفرقين * الثانى

بما لم يصرحوا به وحاصل الثانى ان الكورانى قال بعد ان قرر استدلال الحنفية وأجاب عنه مانصه لايخلو ان ماشرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة النفل أو انقلب بالشروع واجبا الثانى باطل اجماعا اذ لا يوجد شئ فى الشريعة يكون بعضه نفلا و بعضه واجبا وأيضا لو كان بالشروع يصير واجبا لترتب عليه ثواب الواجبات دون النوافل اذ ثواب الواجبات اضعاف ثواب النفل وهذا مما لم يقل به أحد اه ورده ابن قاسم بما حاصله ان قوله والثانى باطل بالاجماع باطل بلا اشكال أما أولا فمن أين هذا الاجماع وكيف تصح دعواه مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كالامام النعمان ودعوى اجماع سابق عليه ليحجه به غير مسموعة الا بنقل صريح صحيح ولم يوجد نقل ذلك وأما ثانيا فلان من نذر اتمام النفل الذى يشرع فيه انعقد نذره ولزمه اتمام ماشرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ماادعى الاجماع على بطلانه ومن جملة الشريعة وأما قوله وأيضا الخ فالملازمة التى ادعاها فيه ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشروع فيه أيضا و بين مالا يجب الشروع فيه وهذا ان لم يقل القائل بوجوب الاتمام بانه يثاب عليه ثواب الواجب فقوله وهذا مما لم يقل به أحد مجرد دعوى تحتاج الى الاثبات ولم يأت لها باثبات اه

ونقله العطار ملخصا وقال شيخنا وجوب الاتمام لايستلزم ان تكون العبادة بعضها نفلا و بعضها واجبا ولذلك قال بعضهم ان العبادة عنده بتمامها مندوبة وباقية على الندب والواجب هو الاتمام بمعنى انه يحرم قطعها و به يجب قضاؤها و به يندفع قول بعضهم لم يعهد فى الشرع عبادة واجبة البعض دون البعض فانه مبنى على الغلط فيما هو الواجب فتدبر اه فدار أمر هؤلاء الافاضل فى كلام الحنفية بين جعل بعض العبادة المندوبة التى تجب بالشروع نفلا و بعضها واجبا وادعى ان ذلك لم يعهد فى الشريعة و بين التزام ذلك ومنع انه لم يعهد فى الشريعة و بين جعل تلك العبادة باقية على الندبية وان الواجب هو اتمامها لاهى وان كلام الفريق الاول مبنى على الغلط فيما هو الواجب و ياليتهم تركوا الخوض فى مذهب غيرهم أو رجعوا الى كتبهم ليقفوا على حقيقة ماقاله الحنفية فى ذلك وان النفل عندهم ينقلب واجبا ويثاب عليه ثواب الواجب كالمنذور فلا يقعوا فى الحيرة التى وقعوا فيها وسيأتى الكلام على هذا فانتظر

وكتب ابن قاسم على قوله لايجب اتمامه فنقل عن شيخه الناصر انه قال بين به ان المندوب فى قوله لايجب المندوب مجاز من اطلاق اسم الكل على البعض والقرينة قوله بالشروع اذ الجزء الذى به الشروع غير واجب لانه سبب فى الوجوب والسبب متقدم على المسبب وفيه

ان كلام المصنف يقتضى انه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضا الاضحية فانها سنة واذا ذبحت لزمت بالشروع ذكره الساجى فى نصوص الشافعى

نظر لان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان كحركة اليد لحركة الخاتم اه * وقال ان كان هذا التنظير فى جعل الجزء الذى به الشروع سببا مع تقدمه بالزمان والسبب لا يتقدم بالزمان فهو اعتراض ساقط اذ ليس فى العبارة مايعين كون السبب نفس الجزء بل يحتمل كونه حصول الجزء وثبوته بمعنى كونه حاصلا ثابتا ولا خفاء فى مقارنة هذا الكون للباقى وان كان فى جعل قوله بالشروع قرينة وكان وجه التنظير انه اعتبر فى وجه كونه قرينة تقدم السبب بالزمان وهو ممنوع اذ الواجب فى السبب تقدمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جعله قرينة فتوقف كونه قرينة على مالا يصح فهو أيضا تنظير ساقط أما أولا فمن أين له ان الشارح جعل القرينة قوله بالشروع حتى يتوجه هذا التنظير عليه فانه ليس فى كلامه تعرض للقرينة وجاز ان تكون القرينة عنده شيأ آخر ككون محل النزاع المندوب الذى أقل أمره انه لا يجب الشروع فيه والالم يكن مندوبا بل هذا مما لا نزاع فيه بل لا يقبل النزاع بوجه * وأما ثانيا فسلمنا ان الشارح جعل القرينة قوله بالشروع لكن من أين انه جعل سبب الوجوب الجزء الذى به الشروع فانه ليس فى كلامه تعرض لذلك وجاز ان يكون السبب ماذكرنا من حصول الجزء الاول وثبوته بمعنى كونه حاصلا ثابتا وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا اشكال وان كان فى شئ آخر فليصوره لنتكلم عليه اه * وقال العطار أى لا يصير الشروع فيه سببا لوجوب اتمامه فالباء للسببية وفى المندوب مجاز مرسل من استعمال لفظ الكل فى البعض بدليل قوله بالشروع وقد أشار الى ذلك الشارح بقوله أى لا يجب اتمامه وانما فسر ضمير يجب بالمندوب دون غيره من السنة وما بعدها لعمومه الكل كما سبق ثم قال فالخلاف فى غير ماحصل به الشروع اذ لا نزاع فى عدم وجوبه وقد يوجه ذلك بانه لا جائز ان يكون واجب الاقدام عليه لجواز ترك الاقدام عليه واما انه بالتلبس به يتعين انه واجب فهو بعيد مع تجويز ترك الاقدام عليه ولزوم تبعيض العبادة ندبا ووجوبا لامانع منه كمسح جميع الرأس عندنا ثم نقل كلام الناصر المتقدم ملخصا ثم قال وعليه منع ظاهر فان مبنى هذا النظر ان ذات الجزء الاول سبب فى الوجوب وليس كذلك اذ لو كان سببا أى علة فى الكل كما قال لزم توقف الشئ على نفسه فان من جملة الكل نفس هذا الجزء وقد جعل علة للكل فيكون سببا فى نفسه وغير خاف ان الماهية المركبة لا يكون بعض أجزائها علة فيها للمحذور المذكور وحينئذ بطل قوله ان السبب متقدم بالذات الخ فان السبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه وهو سابق على الاتمام سبقا زمانيا

لا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام لانه آنى فلا يمتد زمنه حتى يجامع الاتمام ولا يلزم فى السبب مقارنته للمسبب فى جميع الصور ألا ترى ان الزنا سبب فى وجوب الحد وليس مقارنا له وكذلك الزوال سبب فى وجوب الظهر ويستمر هذا الوجوب بعده فلا يخرج من العهدة حتى يؤدى الفرض وانما المقارنة معتبرة فى الشرط كالطهر للصلاة وماقاله من ان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان جرى على اصطلاح الحكماء فى حكم العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب وأما الاصوليون فانهم يعبرون عن السبب بالعلة أيضا ومعناهما واحد عندهم كما نص على ذلك الشارح فى شرح قول المصنف والسبب مايضاف الحكم اليه الخ لكنهم لايقولون بالحكم المذكور فى العلة فقد خلط الشيخ رحمه الله تعالى اصطلاحا باصطلاح ليتم له النظر ثم تعجب ممن كتبوا على قوله ولايجب بالشروع وقالوا فيه كما قال وبعد ذلك سلموا سؤال الناصر وأجابوا عنه تبعا لابن قاسم بما قدمناه عنه ثم قال وكان اللائق فى الجواب بيان منشأ الغلط كما بينا لئلا يبقى الاشتباه على من لم يعلم الفرق بين الاصطلاحين فافهم ثم نقل عن تقرير بعض مشايخه انه لامانع من وجوب الجزء الاول بالشروع فيه لتوقف الفعل عليه وأورد عليه انه لوكان كذلك لكان واجبا لا مندوبا وأجاب بان الندب من حيث القدوم عليه وهذا لاينافى وجوبه من حيث الاخذ فيه ثم قال وفيه انه لوكان الجزء الاول واجبا لزم ان كل مندوب واجب من هذه الحيثية فينافى وصفه بالندب ودعوى ان الندب وصف القدوم خروج عن الاصطلاح فان الموصوف بالندب هو ذات الصلاة فتأمل اه * وقدعول شيخنا على كلام العطار هذا ونقله وسيأتى ماتعلم به حقيقة الحال فان القائل بوجوب النفل بالشروع فيه هم السادة الحنفية فهم حينئذ الذين يلزمهم ان يبنوا ان كان الجزء الاول هوالسبب أوالشروع هوالسبب وما اذا كان الجزء الاول صار واجبا كالباقى أم لا فكان الاجدر بهؤلاء ان لايقفوا ماليس لهم به علم وقول الجلال لان المندوب يجوز تركه الخ اشارة الى قياس من الشكل الاول أشار الى كبراه بقوله لان المندوب يجوز تركه والى صغراه بقوله وترك اتمامه الخ ونظمه هكذا ترك اتمام المندوب ترك للمندوب وترك المندوب جائز ينتج ترك اتمام المندوب جائز * قال الناصر وللخصم منع الصغرى وسنده ان ترك الاتمام المبطل لمافعل ترك لما لم يفعل وابطال لمافعل فلم يتحد الوسط واتحاده شرط للانتاج اه * وقال ابن قاسم لايخفى انه اذا أريد بالترك فى الكبرى أعم من عدم الاقدام ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام كان الوسط متحدا غاية الامر انه يتوجه حينئذ منع كلية الكبرى بان يقال ان أريد بالترك فيها عدم الاقدام لم يتحد الوسط أو أعم منه ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام فلانسلم الجواز كليا لامكان الفرق بين النوعين اذ للعبادة بعد التلبس من الحرمة ماليس لها قبله وحينئذ نحتاج فى اثبات كلية الكبرى باثبات

حكمها الى النوع الثانى من النوعين المذكورين فانه هو محل النزاع ولنا فى اثبات ذلك أحاديث منها حديث مسلم انه عليه الصلاة والسلام أفطر نهارا من صوم تطوع فسقط المنع واستقام القياس وبما قررنا يظهر ان الذى يتوجه عليه المنع هو كلية الكبرى لا الصغرى لان المراد بالترك فيها هو النوع الثانى ولا معنى لمنعه لانه ان أريد انه ليس الترك فيها بمعنى عدم الاقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه وان أريد انه لا يسمى تركا فان أريد عند الاطلاق فعلى تسليمة يكون بمجرد مناقشة فى التسمية وليست بقادحة فى المقصود أو مطلقا فهو مكابرة غير ملتفت اليها مع ان ذلك لا يقدح فى المقصود اه * وقال العطار بعد ان نقل بحث الناصر مع ضم ما ذكره ابن قاسم فى منع الكبرى اليه ملخصا لهما وجعلهما للناصر والجواب عنه باختيار الشق الثانى وهو ان يراد من الترك ماهو أعم تبعا لابن قاسم والاستدلال بحديث الصائم المتطوع ما نصه فظهر ان البحث منع تكرار الحد الوسط على تقدير أو الكبرى على تقدير آخر فهو نقض تفصيلى لوروده على ما مقدمة معينة اما وروده على الكبرى فظاهر وأما منع تكرار الحد الوسط فلان تكرره شرط فى صحة انتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهي شاملة لشروط انتاجه وان الجواب باثبات المقدمة الممنوعة وهى الكبرى وانه ليس الممنوع الصغرى كما صرح به الناصر ولا الكبرى فقط كما قال ابن قاسم ويرد على القياس أيضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للمدعى اذ قولنا المندوب لايجب بالشروع يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس اه وقال شيخنا وحاصل ذلك البحث منع تكرار الحد الوسط الى آخر ما تقدم عن العطار وأقول معنى تكرار الحد الوسط ان يكون محمول الصغرى مندرجا فى موضوع الكبرى فى الشكل الاول الذى منه هذا القياس حتى يكون الحكم على موضوع الكبرى حكما على محمول الصغرى المندرج فيه فمنع تكرار الحد الوسط حينئذ كما هو منع للكبرى منع للصغرى ومنع لشرط صحة الانتاج اما انه منع للصغرى فلانه منع لاندراج محمولها فى موضوع الكبرى واما انه منع للكبرى فلانه منع لشمول موضوعها لمحمول الصغرى واما انه منع لشرط صحة الانتاج الذى هو تكرار الحد الوسط فظاهر مما ذكرناه فلا وجه للاعتراض لا على الناصر ولا على ابن قاسم لان من المعلوم ان المنع متى توجه على تكرار الحد الوسط كان متوجها على الصغرى والكبرى وعلى شرط صحة الانتاج واما قول العطار ويرد على القياس أيضا لزوم المصادرة الخ فهو بعينه ماقاله ابن قاسم من جعل الترك فى الكبرى بالمعنى الاعم الشامل للترك بمعنى الاعراض عنه بعد الشروع وهو منشأ المنع الذى توجه على الكبرى وهو مدفوع باثبات الكبرى بالحديث فلا يضر لزومها للمدعى لانها بعد تعميم الترك كما ذكر هى أيضا مدعى تحتاج للاثبات وقد أثبتناها بالحديث واثبات اللازم يستلزم اثبات الملزوم الذى هو الدعوى الاصلية *

وقول الجلال بحديث الصائم المتطوع الخ * قال الناصر للخصم ان يحمل الصائم على مريد الصوم والفائدة فى النص على ذلك حينئذ ان النية بمجردها لا يلزم بها شئ لا يقال فيكون الصائم مجازا لانا نقول هو أيضا مجاز قبل تمامه و يترجح المجاز الاول ببقاء صام فى قوله ان شاء صام على حقيقته فى الاول دون الثانى اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر الى الغروب اه * ورده ابن قاسم بان ما تمسك به لا يغنى عنه شيأ وذلك لانه يلزم على ماذكره من حمل الصائم على مريد الصوم تجوز ان أحدهما فى لفظ صائم حيث يستعمل فى مريد الصوم والثانى فى لفظ أفطر حيث استعمل على هذا فى معنى استمر مفطرا وذلك خلاف حقيقته قطعا بخلاف حمل الصائم على حقيقته الذى هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد فى قوله ان شاء صام فانه على هذا التقدير بمعنى استمر صائما ولا شبهة فى ان تقليل المجاز أقرب الى الاصل وتكثيره أبعد عن الاصل فما قلناه أرجح لذلك وأما دعواه ان الصائم مجاز قبل التمام فممنوعة قطعا بل اطلاق اسم الفاعل على المتلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة كما ينص عليه كلامهم الا تى فى محله مع رد ماوقع لشيخنا هناك وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلى حنث بالشروع الصحيح وان أفسد الصلاة لصدق اسم الصلاة و يلزم على ماقاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله أحد بل هو حينئذ مجاز قطعا كما سيأتى نصهم عليه فى محله فقد بان اندفاع قوله لانا نقول هو أيضا مجاز قبل تمامه و يترجح المجاز الاول الخ اذ بان انه قبل التمام حقيقة وان مجرد بقاء صام على حقيقته لا يفيد مع لزوم تجوزين معه دون الاول اه

وقال العطار بعد نقله ماتقدم عن ابن قاسم ملخصا مانصه و بحث فى كلام ابن قاسم بان دعواه ان الصائم حقيقة فيما قبل التمام ممنوعة فانه اذا كان حقيقة الصوم شرعا الامساك من طلوع الفجر الى غروب الشمس لزم ان الصائم قبل تمام الصوم مجاز لعدم استعماله فى الممسك جميع هذه المدة وان ما استند اليه من نصهم على ان اسم الفاعل حقيقة فى المتلبس بالحدث قبل تمامه فانه محمول على حدث يتساوى فى اطلاق اسمه عليه بعضه وكله كالضرب لا على خلافه كالصوم الشرعى و فى قوله يلزم على ماقاله الخ بان ذلك غير لازم كليا من كلامه أصلا ولا فيما نحن فيه وهو الصائم لصدق كلامه بكونه حقيقة مع التمام اه

وأقول هذه تدقيقات لا يتحملها الاستعمال اللغوى ولا العرفى فان قولهم ان اسم الفاعل حقيقة فى المتلبس بالفعل معناه ان اسم الفاعل حقيقة فى الحال وان لم يتم ماتلبس به من الحدث ولم يفرقوا فى ذلك بين فعل وفعل وان الممسك عن المفطر مع النية متلبس بحقيقة الصوم قطعا يدل على ذلك تبادر لفظ الصائم فيه أى وقت والتبادر أمارة الحقيقة و فى الحديث (لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك) ولا شك انه فيمن لم يأت عليه الغروب ثم لا يعتد بهذه

الحقيقة شرعا الاجمام الغروب وهـذا شئ آخر و يلزم على ما قاله الحنفية أيضا تجوز ثالث وهو حمل المتطوع على مريد التطوع قال بعض منهم لايخفى ان حـديث الاحاد وان صح لايصلح لمعارضة عموم القرآن لـكونه قطعيا والحديث ظنى مع ان هذا الحديث فيه كلام متنا وسندا فقد قيل انه موقوف على أم هانئ وتساهل الحاكم معلوم فلا عبرة بقوله انه صحيح ولو سلم فالحـديث يمكن تأويله بحيث لايعارض عموم القرآن فتجب المحافظة على عمومه وذلك امابحمل الصائم المتطوع على مريد الصوم تطوعا أو بحمل الامير على معنى انه قد غلب نفسه وقهرها وملك زمامها حيث صيرها على تحمل المشاق من الجوع والعطش مع انه كان مخيرا وكان ان شاء صام وان شاء أفطر وما كان ملزما من جهـة الشرع ومثل هـذا التأويل لمراعاة عموم الاية مقبول ولو سلم فلا دلالة فى هذا الحديث على انه ان أفطر فلا قضاء عليه وقد قال قوم من الحنفية انه يجوز الافطار مع القضاء وقد جاء فى حديث عائشـة وحفصة رضى الله عنهما مايدل على لزوم القضاء اه

أقول وماقاله من تساهل الحاكم يؤيده مارأيته فى تاريخ الحافظ الذهبي فى ترجمة الحاكم نقلا عن أبى سعيد المالينى يقول طالعت كتاب المستدرك على الشيخين الذى صنفه الحاكم من أوله الى آخره فلم أر فيه حديثا على شرطهما * قال الذهبي وهذا اسراف وغلو من المالينى والا ففى المستدرك جملة وافرة على شرطهما وجملة كثيرة على شرط أحـدهما لعل مجموع ذلك نحو نصف الـكتاب وفيه نحو الربع مما صح بسـنده وما بقي فهو مناكير وواهيات لاتصح وفى بعض ذلك موضوعات علمت ذلك لما اختصرت هذا المسـتدرك ونبهت على ذلك اه ولذلك قالوا لايعتمد على تصحيح الحاكم اذا انفرد كما نقله الالوسى فى تفسيره وغيره فى غيره لـكن بقى ان قول الحنفية ان حديث الاحاد وان صح لايصلح لمعارضة القرآن لايسلمه الشافعية بل يقولون ان أحاديث الاحاد تعارض القرآن عندهم ولذلك ينسخه عندهم لاعندنا ولذلك قال شيخنا و بعض الحنفية طعن فى سند الحديث ومتنه قال وان سلم فهو حديث آحاد لايعارض القطعى وعنـد الشافعى يعارضه اه * لـكن لايخفى ان محل كون خـبر الاحاد لايعارض عموم القرآن اذا لم يخص عمومه بمخصص يعارضه وهذه الآية قد خصت فيها الاعمال بغير هـذا الحديث قطعا لان المراد منها اجماعا الاعمال التى هى عبادات فقط لا جميع ما يتناوله لفظ الاعمال بحسب معناها اللغوى لان كثيرا من الاعمال مايجب قطعه ومنها مايجوز قطعه وابطاله بل من العبادات مايجوز ابطاله لعـذر فـكان ماعـدا العبادات من الاعمال خارجا من الاية وكذلك ابطاله العبادات للاعذار المبيحة شرعا بمقتضى النصوص الاخرى خارج عن الابطال المنهي عنه فى الاية وحينئذ تـكون الاية بعد هذه التخصيصات ظنية الدلالة فيجوز تخصيصها بخبر الاحاد

فيصلح هـذا الحديث متى صح وان كان أحادا لان يعارض عموم الآية عند الحنفية أيضا ولذلك لم يعول المحققون من الحنفية على هذا كما سيأتى

وكتب العطار على قول الجلال و يقاس على الصوم الصلاة فقال لعل الجامع كون كل منهما عبادة بدنية موقتة بوقت مخصوص وفى التخصيص بالقياس خلاف طويل فالامام الرازى يقول بالمنع وامام الحرمين بالتوقف وغير ذلك من تفاصيل كثيرة ومشى المصنف على الجواز مطلقا وكان الاولى ان يقال و يقاس على الصوم غيره ليشمل باقى المندوبات وأما ما اقتضاه صنيعه من ان المخرج من الاعمال انما هو الصلاة والصوم فقط فيفيدان غيرهما من المندوبات مما تناوله الاعمال فى الآية حكما فتكون حجة فى الباقى وأجيب بان الاقتصار على الصوم والصلاة مع عدم اختصاص الحكم بها لانهما هما اللذان تعرض لهما الخصم فى كلامه فلم ير الشارح ان يتصرف عليه بالتصريح بغيرها ولا تخصيص المتن بهما كما هى عادته فى أمثال ذلك مع اعتقاده عدم اختصاص الحكم بهما اه * وماجرى عليه الجلال كالمصنف من جواز التخصيص بالقياس الصحيح هو الصحيح انما الحنفية يشترطون فى تخصيصه القطعى سبق تخصيصه بمخصص مساو للقطعى وقال شيخنا هذا تنزل عن المعارضة فليس من جملتها اذ المعارض لاحاجة له بالجمع بين الادلة اه

وأقول قول العطار لعل الجامع الخ فيه ان الحكم هنا هو عدم الوجوب بالشروع وليس العلة فى ذلك الحكم هو كون الصوم عبادة بدنية موقتة بوقت مخصوص بل العلة كونه عبادة موقتة بوقت مخصوص يجوز الاقدام عليها وعدمه وقول شيخنا هذا تنزل الخ أى ان قوله فلا تتناولهما الاعمال الخ تنزل عن المعارضة لان المعارض يكفيه ايراد دليل آخر يفيد تميض مدعى خصمه بدون حاجة لان يأتى بشئ آخر يجمع به بين الادلة وأما قوله فيقاس عليه الصلاة فهو من جملة المعارضة اذ لا يتم الاستدلال على الصلاة والصوم معا الا بقياس الصلاة على الصوم فان الحديث المذكور وارد فى خصوص الصوم فهو بمنطوقه خاص بالصوم و بعلته التى ذكرناها يشمل الصلاة وكذا يشمل كل عبادة يجوز ترك الاقدام عليها مما وقع فيه الخلاف وضابط ذلك كما ذكره الحنفية هو كل نفل هو عبادة تلزم بالنذر بان يكون من جنسها واجب و يتوقف ابتداؤها على ما بعده فى الصحة * قال فى شرح المنية ان الشروع فى فعل العبادة التى تلزم بالنذر و يتوقف ابتداؤها على ما بعده فى الصحة سبب فى وجوب اتمامه وقضائه ان فسد عندنا وعند مالك وهو قول أبى بكر الصديق وابن عباس وكثير من الصحابة والتابعين كالحسن البصرى ومكحول والنخعى وغيرهم فخرج الوضوء وسجدة التلاوة وعيادة المريض وسفر الغزو ونحوها مما لا يجب بالنذر لكونه غير مقصود لذاته وخرج ما لا يتوقف ابتداؤه على ما بعده

فى الصحة نحو الصدقة والقراءة والطواف والاعتكاف على قولهما اه * وقد جمع ذلك صدر الدين بن العز كما عزاه اليه السيد أبو السعود فى النوع المسمى بالموالى فقال

من النوافل سبع تلزم الشارع أخذا لذلك مما قاله الشارع

صوم صلاة طواف حجه رابع عكوفه عمرة احرامه السابع

وعد الاعتكاف من النوافل التى تلزم بالشروع كما قال صاحب الدر نقلا عن صاحب متن التنوير مبنى على الضعيف واما على ظاهر الرواية من ان أقله ساعة أى لحظة زمانية فلا يلزم بل ينتهى بالخروج من المسجد فليس مما يتوقف ابتداؤه على مابعده فى الصحة لكن ذكر فى البدايع ان الشروع يلزم بقدر مااتصل به الاداء فلما خرج فما وجب الا ذلك القدر فلا يلزمه أكثر منه اه وفى الفتح ان اعتكاف العشر فى رمضان ينبغى لزومه بالشروع اه وعلى ماقاله فى البدايع يكون عد الاعتكاف مما يجب بالشروع على ظاهر الرواية أيضا وان كان لا يجب القضاء لان الذى لزم انما هو بقدر مااتصل به الاداء فلم يبق عليه ما يجب قضاؤه وعلى هذا أيضا يكون الضابط كل عبادة تلزم بالنذر تجب بالشروع فان كانت مما يتوقف ابتداؤها على ما بعده فى الصحة وجب اتمامها فاذا قطعها فسدت ووجب القضاء تداركا لما وجب بالشروع وابطله بالخروج منه قبل اتمامه وان كانت مما لا يتوقف ابتداؤها على ما بعده فى الصحة بان كان كل ما اتصل به الاداء منها يقع صحيحا وعبادة تامة فتركها لا يكون فسادا لها بل يقع ما اتصل به الاداء منها واجبا بالشروع ويكون عبادة تامة مستقلة كالصدقة والقراءة والاعتكاف على ظاهر الرواية ولا يجب عليه القضاء اذ لم يبق عليه ما يجب تداركه بالقضاء ومن هذا تعلم ان العلة التى ذكرها العطار فى قياس الصلاة على الصوم قاصرة على الصلاة فقط واما الطواف والحج والاعتكاف والعمرة والاحرام فليس لواحد منها وقت مخصوص وكذلك الصدقة والقراءة فيلزم ان يكون الجامع فى القياس ان الصوم عبادة مقصودة تلزم بالنذر حتى يشمل جميع المندوبات التى وقع فيها الخلاف ويكون قاصرا عليها غير موجود فى غيرها فخذ هذا وأشكر الله تعالى * وقال العلامة الناصر ان فى قول الجلال فلا تتناولهما الاعمال مناقشة لان العام المخصوص سيأتى ان عمومه مراد تناولا لا حكما وأجاب عنه بان قرينة السياق تدل على ان المراد انها لا تتناولهما حكما أو مطلقا وهذا ظاهر اه والاولى حذف قوله أو مطلقا اذ لا يمكن خروج شىء من أفراد العام من حيث الدلالة وانما الممكن خروج بعض الافراد من حكم العام فقط لان لفظ العام المخصوص باق على عمومه من حيث الدلالة وأورد العلامة أيضا على قول الجلال جمعا بين الادلة انه ظاهر فى ان عموم الاعمال انما خص بالصوم والصلاة من المندوبات وهو خلاف عموم المندوب فى قوله ولا يجب المندوب ولو خص عدم الوجوب بهما لم يحتج الى اعتذار فى

وجوب الحج اه وأجاب ابن قاسم بمثل ماأجاب به العطار سابقا من ان الاقتصار على الصوم
والصلاة مع عدم اختصاص الحكم بهما لانهما هما اللذان تعرض لهما الخصم الى آخر ماتقدم وقال
العطار قوله جمعا بين الادلة وهى الآية والحديث بناء على ان أقل الجمع اثنان وللجمع المذكور
جعلنا الاستثناء فى قوله صلى الله عليه وسلم للقائل هل على غيرها لا الا ان تطوع منقطعا اه
زكريا اه وقد تقدم الكلام فى هذا الحديث وقال الكورانى فى قول الجلال و وجوب اتمام
الحج الخ هو جواب سؤال مقدر تقديره ان النفل بالشروع لا يلزم مع انكم أوجبتم على من
أفسد الحج النفل قضاء فى القابل والزمتم المضى فى فاسده وأجاب بان الحج من قبيل المستثنى
لان نفل الحج كفرضه نية وكفارة اذ لا تعرض فى نيته الى كونه فرضا أو نفلا وأيضا عدم
خروجه بالافساد فرضا أونفلا متفق عليه وهذا لا الزام فيه لان الحنفية يجوزون الصوم الفرض
بنية مطلق الصوم بل بنية النفل وأما الالزام باستوائهما فى عدم الخروج بالافساد فسالم عن القادح
اذ لم يقولوا بالمضى فى الفاسد فى نفل سواه اه ورده ابن قاسم بان تقرير السؤال المقدر على هذا
الوجه خطأ قطعا وغفلة فاحشة عن تأويل المتن وانما تقديره كما يصرح به عبارة الجواب فى المتن
ان ماذكرتم من ان اتمام المندوب لا يجب ينتقض بوجوب اتمام الحج أى الصحيح بدليل
ان هذا السؤال على قوله ولا يجب بالشروع وماذكر من أن المراد بالجواب الزام الحنفية
ليس فى محله وانما المراد به دفع النقض علينا وفرق بين الالزام ودفع النقض فان الثانى يكفى
فيه حصول الفرق على قولنا وما ذكر من ان الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم
بل بنية النفل فجوابه بعد تسليم الاستواء فى سائر صفات النية أما أولا فهو انا نثبت مذهبنا
بالدليل وحينئذ ينتهض الفرق وأما ثانيا فيكفى بالنسبة للصوم اختصاص المجموع وان لم يختص
بعض أجزائه على ان هذا انما يحتاج اليه لو كان المراد الزام الحنفية كما توهمه اما ان كان
المراد دفع النقض علينا فيكفى الفرق على قولنا فليتأمل ثم نقل ماقدمناه عن الزركشى من ان
كلام المصنف يقتضى انه لم يخرج من القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم الاضحية
فانها سنة واذا ذبحت لزمت بالشروع اه وان شيخ الاسلام نظر فى هذا الاستثناء
ولم يبين وجه النظر فقال ابن قاسم ان أريد بقوله اذا ذبحت تمام الذبح فلعل وجه النظر أن
بتمام الذبح تحصل التضحية فلا يتصور هنا وجوب اتمام بالشروع وان أريد به الشروع فى
الذبح فلعل وجه النظر اما منع وجوب الاتمام واما ان وجوب الاتمام لدفع تلف المال لامن
حيث الشروع فى مندوب لكن عدم الاتمام لا يستلزم التلف على الاطلاق كما هو
معلوم فليتأمل اه وبعد ان نقل العطار السؤال على الوجه الذى قرره به ابن قاسم وجوابه
ملخصين قال ولا يخفى ان السؤال ورد على كلية كبرى القياس السابق والجواب تسليم

لانتقاضها فيختل نظم القياس حينئذ فالاحسن ان يقال ان قوله ووجوب اتمام الحج استثناء فى المعنى لا جواب نقض أو جواب عن وجه ايجاب الحج والعمرة مع كونه على خلاف تلك القاعدة وبهذا ظهر لك صحة كلام الكورانى فى تقرير ذلك السؤال وان ما رد به عليه ابن قاسم خلاف الانصاف وعدول عن مسلك طريق المناظرة ثم ساق ما تقدم عن الزركشى وبيان ابن قاسم لوجه تنظير شيخ الاسلام فيه بصورة سؤال وجواب ثم نقل ما قدمناه عن الزركشى من أن الذى يظهر انه لا حاجة الى استثناء الحج لانه لا يتصور ان يكون نفلا الخ وناقشه بانه يتصور بحج العبيد والصبيان وبحث فيه بن فرض الكفاية يسقط بهؤلاء وان لم يتوجه الخطاب اليهم فان صلاة الجنازة تسقط بصلاة الصبيان ولو مع وجود الرجال الا ان يجاب بان فعلهم لم يقع فرضاً بل وقع نفلا ولكنه سد مسد الفرض أو بأن الكلام فى نفل يصح أن يتصف بوجوب الاتمام وحج الصبى ليس كذلك لانه ليس ممن يخاطب بالوجوب والحمل بانه يجب على الولى أن يأمره باتمامه تكلف متوقف على ثبوت ان القائل بوجوب الاتمام يطرده فى حق الولى بالنسبة الى الصبى اه وقال شيخنا بعد ان ذكر ان قول المصنف ووجوب اتمام الحج الخ جواب سؤال وارد على كبرى القياس وذكر حاصل ما قاله العطار فى الجواب ما نصه ويصرح بالثانى أى انه استثناء فى المعنى قول الزركشى والذى يظهر انه لا حاجة الى استثناء الحج ثم نقل المناقشة فى كلام الزركشى وما يتعلق بها على الوجه الذى نقلناه عن العطار ثم قال والحق عندى انه جواب لا استثناء ولا تخصيص لان الكلام المتقدم فى عدم الوجوب بسبب الشروع وهذا ليس الوجوب فيه بسبب الشروع بل لما قال المصنف من مشابهة نفله لفرضه فتأمل اه واقول قد علمت ان الزركشى جعل قول المصنف ووجوب اتمام الحج الخ جواب سؤال مقدار تقديره ان من تلبس بحج تطوع فعليه اتمامه ولا يجوز قطعه وأجاب انما خرج عن القاعدة لخصوصية فيه الى ان قال والذى يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام فى المندوب عينا الخ ولم يعبر الزركشى بقوله لا حاجة لاستثناء الحج الخ حتى يقال ان كلام الزركشى يصرح بان كلام المصنف استثناء فى المعنى بل كلام الزركشى مصرح فقط بأن كلام المصنف جواب سؤال مقدر على الوجه الذى قدره ويستوى بعد ذلك ان يكون الجواب عن السؤال جوابا بتخصيص القاعدة التى هى كبرى القياس أو بالاستثناء فى المعنى أو ببيان وجه ايجاب الحج على خلاف تلك القاعدة وانه مشابهة نفله لفرضه فيما قاله المصنف لا الشروع فيه فانها عبارات متعددة والمقصود منها واحد وهو ان الحج التطوع انما خرج عن القاعدة لخصوصية فيه فان مما لا شبهة فيه ان الكلام فى حج تطوع فهو مندوب داخل بحسب الظاهر فى قاعدة المندوب

لا يجب بالشروع فمقتضى دخوله فى هـذه القاعدة انه لا يجب المضى فيه بعـد الشروع وانه يجوز قطعه مع ان حكمه على خلاف ذلك فاحتجنا الى الفرق بينه و بين غيره من المندوبات حيث كان مندوبا ووجب المضى فيه ولم يجز قطعه ولم يجب المضى فيما عداه منها وجاز قطعها والكلام فى الحج الصحيح لا الفاسد بدليل ماذكره الشافعى فى الام من الفرق بين الحج وغيره باختصاص الحج باحكام منها لزوم المضى فى فاسده بخلاف الصلاة وغيرها وقال الزركشى معناه انه يجب المضى فى فاسده فكيف فى صحيحه وقد سمى الزركشى على حسب فهمه قول المصنف لمشابهة فرضه لنفله نيـة وكفارة فرقا وما ذكره الشافعى فرقا آخر ولذلك قال ان الماوردى فى الحاوى ذكر الفرقين وكذلك الجلال جعل ما قاله المصنف فرقا حيث فرع عليه بعد بيانه على الوجه الذى جعله شاملا لما قاله الشافعى فى الام قوله فتارق الحج والعمرة غيرهما من المندوبات و بذلك تبين صحة ما قلنا من انه يستوى أن يكون الجواب جواباً بتخصيص القاعدة أو بالاستثناء أو ببيان وجه اتمام الحج دون غيره فالنتيجة واحدة ومن ذلك تعلم بطلان كلام الكورانى فى تقرير السؤال والجواب كما ان دعواه ان الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنيـة النفل ليست على اطلاقها بل ذلك خاص بصوم رمضان أداء من مقيم غير مريض على خلاف فى المريض والمسافر وأما مانقلوه عن الزركشى من أن بعضهم استثنى الاضحية أيضا فقـد علمت ان الزركشى قال ذكره الشاشى فى نصوص الشافعى اه فهو ناقل وقد اعترضه العز بن جماعـة فى الغرر بقوله قلت ليس فى كلام المصنف ما يقتضى ذلك ثم فى لفظ الشارح يعنى الزركشى مساهلة اه ووجه المساهلة ان ظاهر قوله ذبحت تمام الذبح مع انه بعد تمامه لا يتصور وجوب الاتمام بالشروع ولكن المراد انه شرع فى الذبح على وجـه يؤدى الى التلف أو نقص القيمة اذا لم يتم الذبح فوجب الاتمام لهذا لا للشروع فحصل الفرق بينها و بين غيرها من المندوبات كالحج والعمرة ومن هذا تعلم ان مقصود الزركشى ان الاضحية مع كونها سنة خارجة من القاعدة لخصوصية بها وهى ان وجوب الاتمام لخوف التلف أو نقص القيمة فهي كالحج والعمرة خرجا من القاعدة لخصوصية فيهما * وحاصـل ذلك اننا نختار الشق الثانى من وجهي تنظير شيخ الاسـلام فى كلام الزركشى اللذين ذكرهما ابن قاسم وهو اننا نريد الشروع فى الذبح على وجه يؤدى الى التلف أو نقص القيمة فقول ابن قاسم ان وجوب الاتمام لدفع تلف المال مسلم وهو وجه اخراج الاضحية من القاعدة ووجـه الفرق بينها و بين غيرها من المندوبات ولعل الذى أوقعهم فيما قالوه قول الزركشى واذا ذبحت لزمت بالشروع اه مع ان هذه المقالة انما هى على لسان المعترض فنجيب بأنها اذا ذبحت الاضحية لم تنقلب واجبة كما يقول الحنفية فى النفل الذى يجب عندهم بالشروع بل هى باقية على السنية ولكن وجب

اتمام الذبح اذا شرع فى ذبحها وخيف التلف أو نقص القيمة اذا لم يتم الذبح لخوف الاتلاف أو النقص لا للشروع فى النفل من حيث هو شروع فى نفل والحاصل ان الخلاف بين الشافعية والحنفية فى نوافل مخصوصة وهى ما كانت عبادة مقصودة تلزم بالنذر يتوقف ابتداؤها على ما بعده فى الصحة أو مطلقا توقف ابتداؤها على ما بعده فى الصحة أم لا على ما سبق عن شرح المنية فقالت الحنفية هذه النوافل تنقلب واجبة بالشروع فيها فان كانت مما يتوقف ابتداؤها على ما بعده فى الصحة وجب الاتمام واذا أفسده وجب قضاؤه وان كانت مما لا يتوقف ابتداؤه على ما بعده فى الصحة وقع ما اتصل به الاداء واجبا وعبادة تامة وتركه لا يعد افساداً لما اتصل به الاداء بل هو ترك للاقدام على عبادة أخرى فلا قضاء عليه وقالت الشافعية ان هذه النوافل لا تصير واجبة بالشروع فلا يجب اتمامها ان كان ابتداؤها يتوقف على ما بعده فى الصحة ولا يجب قضاؤها اذا أفسدها ولا ينقلب ما اتصل به الاداء واجبا بالشروع اذا كان ابتداؤها لا يتوقف على ما بعده فى الصحة بل كل من القسمين باق على السنية وبذلك تعلم سقوط اعتراض الزركشى بالحج بانه لاحاجة لاخراجه لانه اذا اتصل به الاداء صار فرض كفاية لان ما جعله علة لاعتراضه من انه اذا اتصل به الاداء صار فرض كفاية هو من موجبات توهم النقض على القاعدة على ما يأتى ومن ذلك تعلم ان الاضحية انما يتوهم ورودها على القاعدة اذا شرع فى ذبحها على وجه يؤدى الى التلف أو نقص المال ولم يتم الذبح فان الاتمام واجب فيحتاج للفرق المذكور بينها و بين غيرها من المندوبات وأما بعد تمام الذبح فلا يتوهم ورودها على القاعدة لانه لا يتصور فيها وجوب الاتمام بالشروع بعد الاتمام ولم تصر هى بالشروع واجبة بعد الاتمام بل هى باقية على السنية ومن ذلك تعلم ما فى قول العطار واورد انه يخرج عن القاعدة غير الحج كالاضحية فانها سنة واذا ذبحت لزمت بالشروع وأجيب بأنه بتمام الذبح تحصل الاضحية فلا يتصور فيها وجوب الاتمام بالشروع وعلى فرض تصور ذلك فوجوب الاتمام لدفع تلف المال لا للشروع فى المندوب الخ وذلك لان جوابه يقتضى أولا انه يتوهم ورود الاضحية على القاعدة بعد تمام الذبح مع انه بعد تمام الذبح لا يتوهم ورودها على القاعدة اذ لم يقل الشافعية بعد تمام الذبح بوجوب الاتمام بالشروع لعدم تصوره بعده ولا بوقوع الاضحية واجبة بالشروع ويقتضى ثانياً ان تصوير وجوب الاتمام بالشروع مجرد فرض وليس كذلك بل ينبغى أن يتصور واقعيا بان يجرحها جرحا مؤديا الى الهلاك أو موجبا لنقص القيمة وحينئذ يجب اتمام الذبح فيتوهم ورود ذلك على القاعدة فنجيب بالفرق المذكور وهو ان الوجوب لخوف التلف أو نقص المال لا للشروع فى مندوب فكلام السائل مفروض فى هذه الصورة فقط لانها محل التوهم

لان هذا التوهم انما نشأ من قول الشافعية بسنية الاضحية مع وجوب اتمام الذبح اذا شرع فيه على وجه ماذكر والا فالاضحية خارجة عن موضوع هذا الخلاف فان الحنفية يقولون بوجوبها وجوبا أصليا لابالشروع فهي عندهم مما يجب الاقدام عليه لاانما يجوز الاقدام عليه وتركه * والحاصل ان الشافعية لماقالوا بسنية الاضحية وبان اتمام الذبح واجب اذا شرع فيه وصار بحال لولم يتمه لتلف المال أو نقصت قيمته احتاجوا للفرق بينها وبين غيرها من المندوبات بان وجوب الاتمام لخوف التلف أو نقص القيمة وهذاهو وجه خروج الاضحية من القاعدة على مذهبهم فانه لوكان وجوب الاتمام بسبب الشروع لتم عليهم نقض القاعدة التى هى قولهم لايجب المندوب بالشروع فيه على معنى لايجب اتمامه فكان الواجب ان يكون الفرق على هذا الوجه الذى قلناه لكن المصنف ترك التعرض للاضحية لما علمت انها ليست من المندوبات التى وقع الخلاف فى انها تنقلب واجبة بالشروع أم لا أما عند الحنفية فلانها واجبة قبل الشروع وأما عند الشافعية فلانها لاتصير واجبة بالشروع أصلا وأما ماقالوه جميعا اعتراضا على قول الزركشى ان الحج لايتصور ان يقع نفلا الخ من تصور ذلك بحج العبيد والصبيان الى آخر ما أطالوا به فهوغريب عن المبحث الذى نحن بصدده وخروج عن موضوعه لانك علمت ان موضوع المبحث هو المندوبات المقصودة التى تلزم بالنذر وهذه خاصة بالمندوبات التى يشرع فيها البالغ العاقل لانه هو الذى يتصور فيه ان يقال بالنظر اليه يجب عليه الاتمام بالشروع وينقلب المندوب واجبا فى حقه أو لايجب الاتمام ولاينقلب المندوب واجبا فى حقه وأما الصبي فهو خارج عن موضوع البحث اتفاقا لانه ليس من أهل خطاب التكليف الالزامى اتفاقا فلا يجب عليه اقدام على عبادة قبل الشروع ولا اتمام بعد الشروع لافرق بين حج وغيره وأما انكون فعل الصبيان فى الحج وصلاة الجنازة وغسل الميت وحمله ودفنه ودفع العدو عن المسلمين يسقط به فرض الكفاية ويسد مسد الفرض ويسقط الاثم من المكلفين فهذا لما سيأتى من ان المقصود من فرض الكفاية حصوله لاتحصيله وهذا شئ آخر لامدخل له فى وجوب الاقدام على شئ مما ذكروه أووجوب اتمامه بل انما سقط بفعل الصبي فرض الكفاية عن البالغين لحصول الغرض المقصود من فرضيته فان المقصود فى الحج تعظيم البيت وفى صلاة الجنازة وما معها أداء حق الميت من صلاة وغسل وتكفين وحمل ودفن على الوجه المطلوب شرعا والقصد من الجهاد دفع العدو عن المسلمين ألا ترى ان الجهاد يسقط اذا هلك الكفار جميعا أو أسلموا جميعا فاذا حصل المقصود فى جميع ما ذكر بفعل الصبيان أو باى سبب لم يبق مايقتضى الافتراض على البالغين فسقط الفرض عنهم لا لان فعل الصبيان لشئ مما ذكر وقع فرضا عليهم فانهم ماوجب عليهم

اقدام على شئ مما ذكر ولا اتمام شئ شرعوا فيه مما ذكر حتى لو شرعوا فى حج ونحوه من فروض الكفاية فقطعوه فلا اثم عليهم ولا يجب القضاء على واحد منهم ولو لم يقم به غيرهم بل انما يأثم المكلفون بذلك فقط وأما العبيد فهم باعتبار انهم آدميون بالقوة مكلفون بما لم يختص به الاحرار فليس واحد من الارقاء مكلفا بشئ من العبادات المالية ولا بشئ من العبادات البدنية التى من شرط صحتها الجماعة كصلاة الجمعة فالحج لكونه عبادة بدنية من شروطها الاستطاعة كان وجوبه مختصا بالاحرار لانهم المستطيعون دون العبيد لانهم مملوكون لا مالكون فهم خارجون عن موضوع الكلام فى الحج ونحوه ولذلك قال الزركشى فانه لا يتصور لناجح تطوع فان المخاطب به انما هو المستطيع فان كان لم يحج الخ فلا يتصور ان يقال بالنظر الى العبيد يجب عليهم الاقدام على الحج أو اتمامه اذا شرعوا فيه لانهم غير مخاطبين به أصلا لعدم الاستطاعة أى ان الشان فى العبيد عدم الاستطاعة لانهم لا يملكون شيأ ولا أنفسهم وأما ان فعلهم يسد مسد فرض الكفاية ويسقطه عن المكلفين فذلك لما قلنا فى سقوطه بفعل الصبيان وربما يختلج فى صدرك ان فرض الكفاية يسقط بفعل البعض فيكون فعل الباقى نفلا لانه لو لم يقدم عليه لا اثم عليه بتركه ولا على غيره لان الاثم انما يكون اذا لم يقم به أحد من المكلفين قلنا ان فرض الكفاية اذا فعله البعض سقط الاثم عن الباقين لكن لو فعله جميع المكلفين وقع فعلهم جميعا فرضا على ما يأتى بيانه فى مبحثه ان شاء الله تعالى فلا يقع فعل الباقى نفلا فاعرف الرجال بالحق

وكتب الناصر على قول الجلال فى وجوب اتمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم. فقال فيه بحث لان التشريك فى الحكم بالمشابهة انما يصح مع الاشتراك فى علته كما هو منصوص عليه فى حد القياس وما تقدم من النية والكفارة وغيرها ليس علة لوجوب الاتمام فى الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلازم العلة أو أثرها أو حكمها اذ علة وجوب الاتمام فى فرض الحج انما هو كونه فرضا وهو ليس بعلة للامور المذكورة والا لتبعته حيث كان فى الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان اه

قال ابن قاسم هو بحث قوى طالما ظهر لنا قبل اطلاعنا على ابداء الشيخ اياه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذى أشار اليه المصنف من قياس الشبه. وحاصله ان نفل الحج فرع تردد بين أصلين أحدهما فرضه والاخر نفل غيره فألحق باكثرهما شبها وهو فرض الحج ومن الاجوبة أيضا ما نقل عن الشافعى رضى الله عنه ان الحج اختص بلزوم المضى فى فاسده فكيف فى صحيحه لكن هذا داخل فى قول المصنف وغيرها فهو مما يقوى ما ذكره المصنف ويدفع البحث اه

ونقله العطار حاذفا منه قوله ومن الاجوبة أيضا ماتقل الخ وتم ماصنع لانه داخل فيما أورد عليه الناصر البحث فان بحث الناصر قد أورده على قول الجلال لمشابهتهما فيما تقدم ومما قدمه الجلال جواب الشافعى رضى الله عنه وحمل عليه قول المصنف وغيرهما كما هو واضح واعترف به ابن قاسم فكيف يقوى كلام المصنف و يدفع البحث بعد قول الناصر فى بحثه وماتقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علة الخ ومن ذلك تعلم ان جواب ابن قاسم الاول لايدفع البحث أيضا لان كون نفل الحج فرعا تردد بين أصلين الخ لايلاقى بحث الناصر الذى يقول ان ماجعله الجلال علة فى الحكم ليس بعلة و بين ذلك فلا يدفعه بل الذى يدفع البحث اما اثبات ان المشابهة فى النية والكفارة وغيرهما هو العلة التى يجمع فيها بين المقيس والمقيس عليه بلازمها أوأثرها أو حكمها أو بيان وجه صحيح لكلام الجلال ولذلك نقول قد علمت مما قدمناه ان الغرض من قول المصنف ووجوب اتمام الحج الخ هو بيان الفرق بين الحج التطوع و بين غيره من المندوبات فبين الجلال ان العمرة كالحج فى هذا الفرق ألا ترى الى قول الجلال ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقى المندوبات فى وجوب اتمامهما لمشابهتهما الخ فجعل المشابهة فيما تقدم علة المفارقة لغيرهما فى وجوب الاتمام لاعلة الحكم الذى هو وجوب الاتمام فان الموجب الحقيقى لوجوب الاتمام فى الفرائض وفى الحج مطلقا وفى العمرة كذلك هو قوله تعالى ولاتبطلوا أعمالكم فكان مقتضى عموم هذه الآية ان يكون نفل الحج والعمرة وغيرهما من المندوبات كسائر الفرائض من الاعمال التى يجب صونها واتمامها بالشروع فيها ولا يجوز قطعها لان قطعها مبطل لها و بذلك العموم قال الحنفية ولم يأخذوا بحديث الصوم المتقدم وأما السادة الشافعية فقد أخذوا بحديث الصوم المتقدم وخصوا به عموم الآية السابقة وقاسوا على الصوم كل ماكان فى معناه مما يشاركه من المندوبات فى علة الحكم وهو عدم وجوب الاتمام كالصلاة والطواف ونحو ذلك من كل مندوب هو عبادة مقصودة يجوز تركها وتلزم بالنذر وهى المندوبات السبع التى قدمناها وأما غيرها فلا خلاف بين الفريقين فى عدم وجوبها ولا وجوب اتمامها بالشروع وكان مقتضى قياس غير الصوم من المندوبات التى هى عبادة مقصودة يجوز تركها وتلزم بالنذر على الصوم ان يقاس حج التطوع وعمرة التطوع على الصوم أيضا لوجود علة الحكم فيهما أيضا فيجوز قطعهما لكن الحكم هو وجوب الاتمام فيهما بالشروع ويقمان واجبين فاحتجنا الى الفرق بينهما و بين غيرهما من المندوبات فلذلك قال المصنف ووجوب اتمام الحج الخ وتبعه الجلال مبينا حكم العمرة أيضا فلم تكن المشابهة علة الحكم فى القياس فان الحكم هنا لم يثبت بالقياس أصلا فان وجوب الاتمام فى الحج والعمرة تطوعا كوجوبه فيهما فرضا انما هو ثابت بنص الاية اتفاقا لا بالقياس فان

شرط القياس عدم وجود نص على حكم المقيس وعدم الفارق بين المقيس والمقيس عليه وقد وجد الفارق هنا بين المقيس وهو الحج والعمرة وبين المقيس عليه وهو الصوم فلم يعمل بالقياس فيهما لذلك وبقيا داخلين فى عموم الاعمال فى الآية وايضا لما استدل الحنفية على قولهم ان من شرع فى نافلة من النوافل التى وصفناها صارت واجبة بالشروع فاذا أفسدها وجب قضاؤها بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وقالوا ان الآية تشمل النهي عن ابطالها قبل اتمامها بافسادها بعد الشروع فيها وعن ابطالها بعد اتمامها بفعل ما يحبطها أوردوا عليهم ان لقائل ان يقول بعد تسليم ان الآية باقية على عمومها ان المتحقق من الاية انما هو استلزام النهي فيها استحقاق الاثم والعقاب بتفويت مقتضاه ومخالفته اما انه يجب القضاء اذا أبطله قبل الاتمام فيحتاج الى دليل مخصوص الا ترى ان القضاء لا يجب اذا أبطلها بعد الاتمام بفعل ما يحبط ثوابها مع ان هذا الابطال منهى عنه فى الآية ايضا فأجاب الحنفية بان وجوب القضاء ثبت عندنا بالقياس على الحج والعمرة التطوعين لانهما لما لزما بالشروع ولم يجز قطعهما بمقتضى الاية المتقدمة ولزم قضاؤهما أيضا بتفويت مقتضى النهي فيهما قسنا عليهما غيرهما من النوافل التى تشاركهما فى العلة وهى كون كل منها عبادة مقصودة تلزم بالنذر ويجوز ترك الاقدام عليها فكان الحكم الذى هو وجوب الاتمام ووجوب القضاء ووقوعهما واجبين متفقا عليه فى الحج والعمرة التطوعين فالحنفية قاسوا عليهما غيرهما من المندوبات التى وقع فيها الخلاف فعند ذلك قال المصنف كغيره من أئمة الشافعية اعتراضا على الحنفية ومنعا لقياسهم ما قالوا فابدوا فرقا بين المقيس عليه وهو الحج والعمرة وبين المقيس وهو غيرهما من النوافل التى وقع فيها الخلاف على الوجه الذى بينه المصنف والجلال فى الفرق ومن هذا تعلم ان المشابهة فيما ذكره الجلال أخذا من كلام المصنف ليست علة فى الحكم فى المقيس عليه ولا فى المقيس ولا ان غرض المصنف والجلال قياس الحج والعمرة تطوعا عليهما فرضا وهذا كله قد أشار اليه الجلال فى بيان دليل أبى حنيفة رضى الله عنه حيث قال لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم الخ ثم قال فى الجواب عنه وعورض فى الصوم بحديث الصائم الخ ماشرح به كلام المصنف من ابداء الفرق المذكور ومن هذا الذى قررناه تعلم ان بحث الناصر ناشىء عن فهمه ان وجوب الاتمام فى الحج والعمرة نفلا ثابت بطريق القياس عليهما فرضا وان علة الحكم هى مشابهة النفل منهما للفرض منهما فيما ذكره المصنف وهو فهم بعيد عن كلام المصنف والجلال ناشىء عن عدم الرجوع الى ما قاله الفريقان المختلفان مما يشير اليه هذان الامامان بطريق لا يقف على فهمها الا من وفقه الله لان يكون قريبا منهما فبحث الناصر بحث فى غاية الضعف والوهن لا ورود له اصلا فضلا عن قوته الا ترى الى قول الجلال ويقاس على الصوم الصلاة

فلا تتناولهما الاية الخ فافاد ان ما عدا المقيس والمقيس عليه وما فى معناهما من النوافل المتقدمة وما اتفق الفريقان على عدم تناولها له داخل فى عموم الاعمال وتناوله الاية فتناول الآية الحج والعمرة فرضا ونفلا كما تتناول غيرهما من الفرائض فاشكر الله على تفهيمه الحق ومن هذا تعلم أيضا ان عدم تصور وقوع الحج والعمرة نفلا لايقتضى عدم الحاجة الى بيان الفرق المذكور واخراجهما من قاعدة المندوب لايجب اتمامه بالشروع وذلك لما علمته ان الحنفية قالوا ان نفل الحج والعمرة يجب اتمامهما بالشروع ويجب قضاؤها بالافساد ويقعان واجبين فيكون كل نفل فى معناهما فى كونه عبادة مقصودة تلزم بالنذر ويجوز ترك الاقدام عليها مثلهما فى الاحكام الثلاثة فاندفع بذلك أيضا اعتراض الزركشى بانه لاحاجة الى اخراج الحج لانه لايتصور وقوعه نفلا الخ * ونقل ابن قاسم هنا عن الكورانى اعتراضا على قول الزركشى انه لايتصور لناجج تطوع الخ وأجاب عن ذلك الاعتراض بما لايخرج عنما قدمناه ومازاده عليه من الكلام فعليك طرحه فانه غير مفيد ومع ذلك فقد علمت اندفاع كلام الزركشى المذكور بما قلنا هنا ووعدناك به فيما تقدم لابما قدمناه لغيرنا فتفطن لتعرف ان فضل الله واسع يؤتيه من يشاء فى كل زمان وكل مكان والله الهادى الى سواء السبيل

وها نحن نشرع فيما وعدناك به من بيان مذهب الحنفية لتزول عنك الاوهام وتعلم ان الحنفية لم يقولوا ان الجزء الاول الذى به الشروع ليس واجبا ولا ان حصول هذا الجزء وثبوته سبب فى ذلك أيضا ولا ان الحنفية محتاجون لشئ مما أطالوا به من الاعتراضات والاجوبة سواء كان مما يتعلق بحديث الصوم أو بقياس الصلاة عليه وان الحنفية لايقولون بعدم وجوب الجزء الاول ولا ان الواجب هو الاتمام دون نفس الصلاة مثلا بل يقولون ان ماشرع فيه من الفعل صار واجبا كباقيه وان النص هو الذى اقتضى ذلك وان العلة فى وجوب ذلك هى التزام العبادة بالشروع لان التزامها بالفعل أقوى حالا من التزامها بصيغة النذر التى هى التزام بالقول فكما ان التزام العبادة بصيغة النذر التى هى من القول سبب فى وجوب العبادة كذلك التزامها بالفعل بواسطة الشروع فيها يكون سببا فى وجوبها كما ان الحنفية لم يقتصروا فى الاستدلال على وجوب القضاء بالافساد على مجرد القياس على الحج والعمرة المار ذكره بل استدلوا أيضا على ذلك بالنصوص الصحيحة الصريحة فى ذلك واليك البيان * قال صدر الشريعة فى تنقيحه وتوضيحه عليه وهو أى النفل لايلزم بالشروع عند الشافعى لانه مخير فيما لم يفعل بعد أى بعد ماأدى جزأ منه فله ابطال ماأداه تبعا وعندنا يلزم النفل بالشروع فيه لقوله تعالى ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ ولان ماأداه صار لله فوجب صيانته ولاسبيل الى صيانة ما أداه الا بلزوم الباقى فالترجيح بالمؤدى أولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب ما صار لله تسمية

وهو النذر فما صار لله فعلا أولى أى صيانة ماصار لله فعلا أولى بالوجوب اه

وقال صاحب التلويح النفل لايلزم بالشروع عند الشافعى حتى لولم يمض فيه لايؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت بعد تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لاينقلب فرضا واتمامه لايكون اسقاطا للواجب بل أداء لنفل ولهذا يباح الافطار لعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان مافعل ضمنا وتبعا لاقصدا فلا يكون ابطالا له لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالنز فانه لايجعل اتلافا وجوابه منع التخيير فى النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا يلزم النفل بالشروع حتى يجب المضى فيه و يعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى ﴿ولاتبطلوا أعمالكم﴾ وفى عدم الاتمام ابطال المؤدى فان قيل لاابطال ههنا وانما هو بطلان أدى اليه أمر مباح له وهو ترك النفل قلنا لامعنى للابطال الافعل مايحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه مائع لغيره ولا شك ان بطلان ماأتى به من النفل انما حصل بفعله الناقض للعبادة اذ لم يوجد شئ سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذى هوسقى أرضه * الثانى ان الجزء الذى أداه صار عبادة لله تعالى حقا له فوجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولاطريق لصيانة المؤدى سوى لزوم الباقى اذ لا صحة له بدون الباقى لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لايقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هى عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا هنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثانى عبادة وانعقاد الجزء الثانى عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لاعلى وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لاصيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هوصيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات فى أثناء العبادة ينبغى ان لايثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لامبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى تقتضى لزوم الباقى لكن كون الباقى نفلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فيتعارضان فالجواب ان

الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أى صيانة المودى أولى من ابطاله احتياطا فى باب العبادات وصونا لها عن البطلان وأيضا المودى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ماهو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المودى ﴿ الثالث ﴾ ان المنذور قد صار لله تسمية بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالا مما صار لله فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشئ وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده واذا وجب أقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة أدنى الشيئين وهو ماصار لله تسمية فلان يجب أسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة أقوى الشيئين وهو ماصار لله فعلا أولى اه

وقال فى الهداية فى باب النوافل ومن شرع فى نافلة ثم أفسدها قضاها * وقال الشافعى رحمه الله تعالى لا قضاء عليه لانه متبرع فيه ولالزوم على المتبرع ولنا ان المؤدى وقع قربة فيلزم الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان اه وقال الكمال فى فتح القدير على الهداية تعليلا لقول صاحب الهداية السابق لانه مورد النص قال تعالى ﴿ ولاتبطلوا أعمالكم ﴾ وهو أعم من ابطالها قبل تمامها بالافساد أو بعده بفعل مايحبطها ونحوه فلذلك لزم الاتمام بقى ان يقال ان لزوم الاتمام هل يستلزم شرعا القضاء بتقدير عدمه لو قال قائل المتحقق انما هو استلزامه الاثم بتفويت مقصود النهي اما انه يجب القضاء فيحتاج الى خصوص دليل فجوابه القياس على حج النفل والعمرة لما لزما بالشروع شرعا لزم قضاؤهما بتفويته وتمام نصب الدليل من الجانبين نذكره ان شاء الله تعالى فى الصوم اه فانت ترى ان الكمال لم يجعل قياس ماعدا الحج والعمرة من النوافل عليهما هو تمام الدليل كما لم يجعل ماذكروه من الاقيسة للشافعية هو تمام الدليل ووعد باتمام نصب الدليل من الجانبين فى الصوم ولذلك قال فى الصوم من الهداية ومن دخل فى صلاة التطوع أوصوم التطوع ثم أفسده قضاه خلافا للشافعى له انه تبرع بالمؤدى فلايلزمه مالم يتبرع به ولنا ان المؤدى قربة وعمل فتجب صيانته بالمضى فيه عن الابطال واذا وجب المضى وجب القضاء بتركه ثم عندنا لايباح الافطار بغير عذر فى احدى الروايتين لما بينا و يباح لعذر والضيافة عذر لقوله صلى الله عليه وسلم أفطر وأقض يوما مكانه فقال الكمال فى فتح القدير على الهداية لاخلاف بين أصحابنا رحمهم الله فى وجوب القضاء اذا فسد عن قصد أوغير قصد بان عرض الحيض للصائمة المتطوعة خلافا للشافعى رحمه الله وانما اختلاف الرواية فى نفس الافساد هل يباح أولى ظاهر الرواية لا الا بعذر ورواية المنتقى يباح بلاعذر ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عذرا ولا قيل نعم وقيل لا وقيل عذر قبل الزوال لابعده الا اذا كان فى عدم الفطر بعده عقوق لاحد الوالدين لاغيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث لينطرن لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وان

لم يا كل لا يباح الفطر وان كان يتأذى بذلك يفطر واعتقادى ان رواية المنتقى أوجه وعلى اعتبار ذلك ينصب الكلام فى خلافية الشافعى رحمه الله ويتبين وجه اختيارنا له فى ضمنه ان شاء الله تعالى وأحسن ما استدل به الشافعى رحمه الله مافى مسلم عن عائشة قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم يوما فقال هل عندكم شيء فقلت لا فقال فانى صائم ثم أتانا يوما آخر فقلنا يارسول الله اهدى لنا حيس قال أرنيه فلقد أصبحت صائماً فا كل وفى لفظ فا كل وقال قد كنت أصبحت صائماً فهذا يدل على عدم وجوب الاتمام ووجوب القضاء مرتب على وجوبه فلا يجب واحد منهما وروى أبو داود والترمذى والنسائى عن أم هانى الصائم المتطوع أمير نفسه ان شاء صام وان شاء أفطر وفى كل من سنده ومتنه اختلاف وتكلم عليه البيهقي رحمه الله وقال الشافعى أيضا صح انه عليه الصلاة والسلام خرج من المدينة حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع اناء فشرب والناس ينظرون وفى لفظ كان ذلك بعد العصر زاد مسلم عام الفتح وفيه دلالة التأخير قال الشافعى فلما كان له قبل أن يدخل فى صوم الفرض أن لا يدخل فيه للسفر كان له اذا دخل فيه أن يفطر كما فعل عليه الصلاة والسلام فالتطوع أولى وحاصله استدلاله بفطره فى الفرض بعد الشروع الذى لم يكن واجبا عليه على اباحة فطره فى النفل بعد الشروع الذى لم يكن واجبا عليه وهو استدلال حسن جدا ولنا الكتاب والسنة والقياس أما الكتاب فقوله تعالى (ولا تبطلوا أعمالكم) وقال تعالى (ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها) الآية سيقت فى معرض ذمهم على عدم رعاية ما التزموه من القربة التى لم تكتب عليهم والقدر المؤدى عمل كذلك فوجب صيانته عن الابطال بهذين النصين فاذا أفطر وجب قضاؤه تفاديا عن الابطال وأما السنة فما أخرج أبو داود والترمذى والنسائى عن عروة عن عائشة قالت كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه فجاء رسول الله صلى عليه وسلم فبدرتنى اليه حفصة وكانت ابنة أبيها فقالت يارسول الله كنا صائمتين فعرض علينا طعام اشتهيناه فاكلنا منه قال اقضيا يوما آخر مكانه وأعله البخارى بانه لا يعرف لزميل سماع عن عروة ولا لزيد سماع عن عروة وأعله الترمذى بان الزهرى لم يسمع من عروة فقال روى هذا الحديث صالح بن أبى الاخضر ومحمد بن أبى حفصة عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها وروى مالك بن أنس ومعمر بن عبيد الله بن عمر بن زياد بن سعد وغير واحد من الحفاظ عن الزهرى عن عائشة رضى الله عنها ولم يذكروا فيه عروة وهذا أصح ثم أسند الى ابن جريج قال سألت الزهرى أحدثك عروة عن عائشة رضى الله عنها قال لم أسمع عن عروة فى هذا شيأ ولكن سمعنا فى خلافة سليمان بن عبد الملك من ناس عن بعض من سأل عائشة رضى الله عنها عن هذا الحديث اه

قلنا قول البخاری مبنی علی اشتراط العلم بذلك والمختار الاكتفاء بالعلم بالمعاصرة علی مامر غیرمرة ولو سلم اعلاله واعلال الترمذی فهو قاصر علی هذا الطریق وانما یلزم لولم یكن له طریق آخر لكنه قد رواه ابن حبان فی صحیحه من غیرها عن جریر بن حازم عن یحیی بن سعید عن عروة عن عائشة قالت أصبحت أنا وحفصة صائمتین متطوعتین الحدیث ورواه ابن أبی شیبة من طریق آخر غیرهما عن خصیف عن سعید بن جبیر ان عائشة وحفصة الحدیث ورواه الطبرانی فی معجمه من حدیث خصیف عن عكرمة عن ابن عباس ان عائشة وحفصة ورواه البزار من طریق غیرها عن حماد بن الولید عن عبید الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما ان عائشة وحفصة رضی الله عنهما وحماد بن الولید لین الحدیث وأخرجه الطبرانی من غیر الكل فی الوسط حدثنا موسی بن هارون حدثنا محمد بن مهران الجمال قال ذكره محمد بن أبی سلمة المكی عن محمد عروبة عن أبی سلمة عن أبی هریرة قال أهدیت لعائشة وحفصة رضی الله عنهما هدیة وهما صائمتان فاكلتا منها فذكرتا ذلك لرسول الله صلی الله علیه وسلم فقال اقضیا یوما مكانه ولا تعودا فقد ثبت هذا الحدیث ثبوتا لا مرد له لو كان كل طریق من هذه الطرق ضعیفا لتعددها وكثرة مجیئها وثبت فی ضمن ذلك ان ذلك المجهول فی قول الزهری فیما أسنده الترمذی الیه عن بعض من سأل عائشة رضی الله عنها عن هذا الحدیث ثقة أخبر بالواقع فكیف وبعض طرقه مما یحتج به وحمله علی انه أمر ندب خروج عن مقتضاه بغیر موجب بل هو محفوف بما یوجب مقتضاه ویؤكده وهو ماقدمناه من قوله تعالی (ولا تبطلوا أعمالكم) كلام المفسرین فیها علی ان المراد لا تحبطوا أعمالكم بالكبائر كقوله تعالی (لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبی) الی ان قال أن تحبط أعمالكم وكلام ابن عمر ظاهر فی أن هذا قول الصحابة أو لا تبطلوها بمعصیتهما أی معصیة الله ورسوله بالریا والسمعة وهو قول ابن عباس وعنه بالشك والنفاق أو بالعجب والكل یفید ان المراد بالابطال اخراجها عن ان تترتب علیها فائدتها أصلا كانها لم توجد وهذا غیر الابطال الموجب للقضاء فلا تكون الآیة باعتبار المراد دلیلا علی منع هذا الابطال بل دلیلا علی منعه بدون قضاء فتكون دلیلا لروایة المنتقی علی ما قدمناه من اباحة الفطر مع ایجاب القضاء ولهذا اخترناها لان الآیة لا تدل باعتبار المراد منها علی سوی ذلك والاحادیث المذكورة لا تفید سوی ایجاب القضاء الا ما كان من الزیادة فی روایة الطبرانی وهو قوله ولا تعودا وهی مع كونها منفردا بها لا تقوی قوة حدیث مسلم المتقدم الاستدلال به للشافعی فبعد ثبوت الحجیة یحمل علی الندب وكذا حدیث البخاری آخی النبی صلی الله علیه وسلم بین سلمان وأبی الدرداء فزار سلمان أبا الدرداء فرأی أم الدرداء مبتذلة فقال لها ما شأنك قالت أخوك أبو الدرداء لیس له حاجة فی الدنیا فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما فقال كل قال فانی صائم فقال

ما آكل حتى تأكل فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم فقال له سلمان نم ثم ذهب يقوم فقال له نم فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن قال فصليا فقال له سلمان ان لربك عليك حقا ولنفسك عليك حقاً ولاهلك عليك حقاً فاعط كل ذى حق حقه فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال عليه الصلاة والسلام صدق سلمان وهذا مما استدل به القائلون بان الضيافة عذر وكذا ما أسنده الدارقطني الى جابر صنع رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما فدعا النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه فلما أتى بالطعام تنحى رجل منهم فقال صلى الله عليه وسلم مالك قال انى صائم فقال عليه الصلاة والسلام تكلف أخوك وصنع طعاما ثم تقول انى صائم كل وصم يوما مكانه فان كلا منهما يدل على عدم كون النظر ممنوعا اذ لا يعهد للضيافة أثر فى اسقاط الواجبات ولذا منع المحققون كونها عذرا كالكرخى وأبى بكر الرازى واستدلا بما روى عنه عليه الصلاة والسلام اذا دعى أحدكم الى طعام فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صائماً فليصل أى فليدع لهم والله أعلم بحال هذا الحديث وقول بعضهم ثبت موقوف على ابداء ثبت ثم لا يقوى قوة حديث سلمان والحاصل ان على رواية المنتقى تتظافر الادلة ولا يعارض ما استدل به الشافعى رحمه الله ما يثبتها على مالا يخفى وأما القياس فعلى الحج والعمرة النفلين حيث وجب قضاؤهما اذا فسدا اه ومن هذا تعلم حقيقة ما قاله الحنفية فى الاستدلال على مذهبهم وان المصنف والجلال ناظران فيما قالاه الى ما استدل به الحنفية ويرميان الى معارضته فى النص بالنص وفى القياس على الحج والعمرة النفلين بابداء الفرق فلا قياس من جهة الشافعية الا فيما قاله الجلال من قياس الصلاة على الصوم والا ماقاله الكمال من قياس النفل على صيام الفرض فى السفر

وبالجملة لا قياس للشافعية للحج والعمرة النفلين عليهما فرضين فكان كل ما قاله الناظرون هنا اعتراضا وجوابا فيما يتعلق بمذهب الحنفية لا يرضاه الحنفية ولا يحتاجون اليه وانهم نسبوا للحنفية مالم يقل به واحد منهم وماقالوه متعلقا بوجوب اتمام الحج والعمرة اعتراضا وجوابا مما لم يقله سواهم من الشافعية بقي ان ما انتصر به صاحب الفتح لرواية المنتقي فيه نظر وذلك لان الكمال نفسه قال فى قوله تعالى ﴿ ولا تبطلوا أعمالكم ﴾ كما قدمناه وهو أى الابطال فى الاية أعم من ابطالها قبل اتمامها بالافساد وبعده بفعل مايحبطها ونحوه الى آخر ماقاله فتبين بهذا ان لفظ القرآن عام للامرين وغاية ما أفاده كلام المفسرين وكلام ابن عمر وقول ابن عباس الذى انتصر به لرواية المنتقي انهم فسروا الاية باحد الامرين وهو الاحباط بمعنى عدم ترتب فائدتها عليها ولكن لا يفيد شئ مما ذكر ان الابطال بهذا المعنى هو المراد فقط من الآية وذلك أولا لجواز ان يكون هذا الكلام لبيان سبب النزول فقط وغير خاف ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص

السبب وثانيا لجواز ان يكون كلام ابن عمر وابن عباس وغيرهم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج جوابا عن سؤال خاص بهذا الابطال فلا يدل على انه المراد فقط من هذه الآية وان المفسرين فسروا الاية بما ذكروه اعتمادا على ذلك فلا يدل على انه تمام المراد من الآية على اننا اذا سلمنا ان هذا الكلام يفيد ان المراد من هذه الآية هذا المعنى فقط فهو كلام موقوف على قائليه لا يقوى قوة خبر الاحاد الصحيح واذا كنا لا نترك عموم القرآن بالحديث الصحيح اذا كان حديث أحاد فكيف نترك عموم لآية بمثل هذا الكلام و بذلك تبقى الآية دالة على العموم غير ان الآية لما خص منها بعض الاعمال على الوجه الذى قدمنا كانت ظنية الدلالة وان كانت قطعية الثبوت فيصح ان تخص بخبر الاحاد اذا كان صحيحا وقد ورد فى ذلك الاحاديث التى استند عليها لرواية المنتقى وهى مطلقة لم يقيد فيها الافطار بعذر أو بغير عذر ولكن نصت على ايجاب القضاء كما ان الحديث الذى استدل به الشافعى لم يقيد فيه الافطار بعذر أو بغير عذر ولم ينص على وجوب القضاء ولا على عدمه وحديث البخارى فى مواخاة سلمان مع ابى الدرداء وما اسنده الدارقطنى الى جابر يدلان على جواز الافطار لعذر الضيافة ويزيد الثانى بدلالته على وجوب القضاء أيضا وحيث حملنا حديث الشافعى المطلق عن وجوب القضاء وعدمه على الاحاديث التى نصت على وجوبه وقلنا انما استدل به الشافعى بناء على ذلك لا يعارض ما يثبت رواية المنتقى نقول ايضا اننا نحمل الاحاديث التى اطلقت فى الافطار على الاحاديث التى قيدت ان الافطار كان لعذر الضيافة ويلحق بها غيرها من الاعذار وحينئذ تكون الاحاديث التى انتصر بها لرواية المنتقى لا تعارض ما استدل به القائلون بجواز الافطار لعذر فقط وبان الضيافة عذر فى الافطار واما قوله اذ لا يعهد للضيافة أثر فى اسقاط الواجبات فيدفعه ان الشارع نفسه صلى الله عليه وسلم بين أثرها فى جواز الافطار مع القضاء حيث قال تكلف أخوك وصنع طعاما الخ ثم قال له كل وصم يوما مكانه فدل على ان الضيافة عذر للمعنى الذى قاله الشارع وجعله علة للافطار ثم القضاء فكانت الضيافة علة فى اباحة الافطار فقط مع وجوب القضاء فلم نقل ان للضيافة أثرا فى اسقاط الواجب بل نقول ان لها أثرا بالنص فى اباحة الافطار فلم يكن الخروج من الصوم فى هذه الحال حراما حتى يكون ضده واجبا يسقطه عذر الضيافة واما العبادة التى وجبت بالشروع فلم تسقط لوجوب بدلها وهو القضاء واذا جاز الفطر لعذر الضيافة جاز لعذر آخر بالاولى ولذلك قال صاحب الهداية ثم عندنا لا يباح الافطار بغير عذر فى احدى الروايتين اه فجعل ذلك هو المذهب عندنا ولذلك رجح أيضا صاحب الهداية ان الضيافة عذر كما يقتضيه الاقتصار عليه والاستدلال له وبهذا تبين ان الصحيح من المذهب هو ظاهر الرواية وانه لا يباح الافطار الا لعذر كما ان الصحيح ان الضيافة عذر هذا تحقيق لا تظفر به فى غير هذا الكتاب

﴿فروع تتعلق بهذا المبحث﴾

فوائد احداها لا يترك المندوب لكونه صار شعارا للمبتدعة خلافا لابن أبى هبيرة ولهذا ترك الترجيع فى الاذان والجهر بالبسملة فى الصبح والتختم فى اليمين وتسطيح القبور محتجا بان النبي صلى الله عليه وسلم ترك القيام للجنازة لما اخبر ان اليهود تفعله وأجيب بانه صلى الله عليه وسلم له ذلك لانه المشرع ولا ينطق عن الهوى بخلاف غيره فانه متبع له صلى الله عليه وسلم فلا يترك سنة صحت عنه صلى الله عليه وسلم وفصل الغزالى بين السنن المستقلة وبين الهيئات التابعة فقال لا يترك القنوت اذا صار شعارا للمبتدعة بخلاف التسطيح والتختم فى اليمين ونحوهما فانها تابعة فحصل ثلاثة أوجه والصحيح المنع وهذا مذهب الشافعية واما مذهب الحنفية فسنن الهدى لا تترك ولو صارت شعارا للمبتدعة لانها عبادة بذاتها واما سنن الزوائد فما كان منها هيئة لعبادة كتطويل الركوع والسجود زيادة عن القدر الواجب فمثله مثل سنن الهدى لا يترك ولو صار شعارا للمبتدعة واما ما كان منها من الافعال أو الاقوال التى تفعل أو تقال بمقتضى الطبيعة البشرية كالتختم فى اليمين والتنعل والترجل والقيام والقعود من كل ما يثاب على فعله اذا قصد به الاقتداء بالنبي وان لم يقصد الاقتداء فلا يثاب ولا يعاقب كما انه لو تركها لا يكون مسيأ بخلاف سنة الهدى فانه يكون مسيأ اذا تركها فهذا القسم من السنة ان صار شعارا للمبتدعة وفعله بقصد الاقتداء به صلى الله عليه وسلم كان ماجورا وكذا ان فعلها بدون ان يقصد الاقتداء ولا غيره ولا يقولون بتركها لصيرورتها شعارا للمبتدعة وأما اذا فعلها بقصد موافقة المبتدعة وعلى انها من شعارهم فلا كلام فى انها تترك والاعمال بالنيات * الفائدة الثانية لا يترك المندوب خوف اعتقاد الناس وجوبه خلافا لمالك وأبى اسحاق المروزى من الشافعية كما حكاه فى الاستذكار * الفائدة الثالثة صلاة العيد عند الشافعية سنة ولو أمر الامام الناس بها وجبت عندهم كما قاله النووى فى باب السير من الروضة قال لانه الامر بالمعروف والطاعة لاسيما ما كان شعارا ظاهرا وفى الاستذكار للدارمى فى باب الاعتكاف اذا دخل فى عمل هو تطوع ثم نواه واجبا قال أبو حامد ان المروزى قال يجب عليه وقال ع ه لا يجب عليه وهل يجب بامر الامام ينظر ان كان من الشعائر الظاهرة وجب كما لو أمرهم بالاستسقاء فى الجدب تجب طاعته وان لم يكن من الشعائر الظاهرة لا يجب كما لو أمرهم بالعتق وصدقة التطوع وافتى النووى بان الامام اذا امر الناس بصيام ثلاثة أيام فى الاستسقاء انه يجب عليهم الصوم امتثالا لامره * قال الاسنوى والقياس طرده فى جميع المأمور به فى الاستسقاء وفى باب قتال البغاة من شرح الرافعى تجب طاعة الامام فى أوامره ونواهيه ما لم يخالف حكم الشرع واختار الاذرعى عدم وجوب الصوم فى الاستسقاء كما لو أمرهم بالعتق وصدقة التطوع وقال الغزى فى القياس نظر لان ذاك اخراج مال وقد قالوا اذا

أمرهم بالاستسقاء فى الجدب وجب طاعته فيقاس الصوم على الصلاة اه فعلى ما ذكرناه من الوجوب يحرم الخروج بعد التلبس بالفعل مع ان الاصل فى الفعل السنية ومذهب الحنفيه ان الامام تجب طاعته فيما لايخالف حكم الشارع فهو موافق لما فى باب قتال البغاة من شرح الرافعى * الفائدة الرابعة يدخل سائر التطوعات فى قول المصنف والمندوب الخ فيدخل فى ذلك الاعتكاف والطواف والوضوء وقراءة سورة الكهف يوم الجمعة ونحو ذلك وقد علمت ان الخلاف بين الحنفية والشافعية انما هو فيما اذا كانت التطوعات عبادة مقصودة تلزم بالنذر و يتوقف ما اتصل به الاداء منها على فعل ما بعده فى الصحة أو مطلقا على ما تقدم والاصح عند الحنفية ان التطوع متى كان عبادة مقصودة تلزم بالنذر فهو محل الخلاف بينهم و بين الشافعية مطلقا و يجب بالشروع عندهم الا انهم فرضوا موضع الخلاف فيما يتوقف ما اتصل به الاداء منه على فعل ما بعده فى الصحة لانه الذى يجىء فيه الخلاف فى الاحكام الثلاثة وهى انقلابه واجبا بالشروع و وجوب الاتمام والقضاء اذا أفسده بخلاف ما لا يتوقف ما اتصل به الاداء منه على فعل ما بعده فى الصحة فان الخلاف فيه انما هو فى وقوعه واجبا وعدم وقوعه ولا يجىء فيه الخلاف فى وجوب الاتمام وفى القضاء اذا أفسده لان كل ما اتصل به الاداء منه يقع عبادة تامة فلا يتصور فيه وجوب الاتمام ولا افساده بعد صحة الشروع فيه كما تقدم ﴿ الفائدة الخامسة ﴾ قال ابن دقيق العيد فى شرح الالمام لاخفاء ان مراتب السنة متفاوتة فى التأكد وانقسام ذلك الى درجة عالية ومتوسطة ونازلة وذلك بحسب الدلائل الدالة على الطلب ومن الناس من قال لا فرق بينها وهى طريقة الشافعية وربما فرقوا بلفظ الهيآت قال وأما الفرق بين السنة والفضائل كما يفعل المالكية فلم أره الا فى كلام صاحب الزخائر فانه حكى وجهين فى ان غسل الكف من سنن الوضوء أو من فضائله كذا يؤخذ من النجم اللامع ما عدا ما يتعلق بمذهب الحنفية كما ان الحنفية قسموا التطوعات الى سنة ونفل فقالوا ما كان فعله أولى من تركه بلا منع من الترك ان كان مما واظب عليه الرسول صلى الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدون من بعده فسنة والا فمندوب ونفل وقسموا السنة الى سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها والى سنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبى صلى الله عليه وسلم فى لباسه وقيامه وقعوده * والنفل ومنه المندوب والمستحب يثاب فاعله ولا يسىء تاركه فلا فرق بين سنن الزوائد و بين النفل من جهة الحكم لانه لا يكره ترك كل منهما وانما الفرق بينهما ان السنن الزوائد مما واظب عليه الرسول صلى الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدون من بعده فهى طريقة مسلوكة فى الدين ولكن لما لم يكن من مكملات الدين وشعائره سميت سنن الزوائد وأما النفل فهو كما قالوا ما شرع لنا زيادة عن الفرض والواجب والسنة بنوعيها

ولذا جعلوه قسما رابعا وجعلوا منه المندوب والمستحب وهو ما ورد به دليل ندب يخصه كما فى التحرير فعلى هذا يكون النفل وهو ما لم يواظب عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا الخلفاء الراشدون من بعده على قسمين ماورد به ندب يخصه وهو المندوب والمستحب وماورد به ندب عام وهو نفل فقط ولذا كان دون سنن الزوائد كما صرح به فى التنقيح وبذلك علم انه ليس معنى كون النفل دون سنن الزوائد ان النفل أقل ثوابا بل معناه ماقلنا من المواظبة وعدم المواظبة فانه لايمكن لاحد ان يقول ان نافلة الحج دون التيامن فى التنعل والترجل فى الثواب كما حققه ابن كمال باشا فى تغيير التنقيح وشرحه كما ان معنى قولهم ان النفل من العبادات وسنن الزوائد من العادات ان الاول عبادة فقط وليس بعادة لان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يواظب عليه وكذا الخلفاء من بعده وأما سنن الزوائد فهى عبادة وعادة وذلك لان الفرق بين العبادة والعادة هو النية المتضمنة للاخلاص كما فى الكافى وغيره وجميع أفعاله صلى الله عليه وسلم مشتملة على النية المتضمنة للاخلاص كما ينوه فى عمله صلى الله عليه وسلم ولذلك مثلوا لسنن الزوائد أيضا بتطويله صلى الله عليه وسلم القراءة والركوع والسجود ولا شك فى كون ذلك عبادة فمعنى كون سنن الزوائد عادة ان النبى صلى الله عليه وسلم واظب عليها حتى صارت عادة له ولم يتركها الا أحيانا سواء كان فعلها بمقتضى الطبيعة البشرية كالقيام والقعود والاكل والشرب أو لم يكن فعلها كذلك كتطويل الركوع والسجود ونحو ذلك والفرق بينهما وبين سنة الهدى ان سنة الهدى من مكملات الدين وشعائره فهي السنة المؤكدة والقريبة من الواجب وفى تركها اساءة بخلاف سنن الزوائد فانها ليست من مكملات الدين وشعائره وان كانت سنة أيضا وطريقة مسلوكة فى الدين وقد يطلق النفل على مايشمل السنن الرواتب وغيرها ومن ذلك قولهم باب الوتر والنوافل ومنه تسمية الحج نافلة لان النفل معناه الزيادة فهو بهذا المعنى يشمل كل ما كان زائدا على الفرض والواجب مع ان الحج النافلة من شعائر الدين العامة ولا شك انه أفضل من تثليث غسل اليدين فى الوضوء ومن رفعهما للتحريمة مع انهما من السنن المؤكدة وعلى ذلك لاتكون نافلة الحج من النوافل خلافا لما قدمناه عن ابن كمال وهذا هو المتعين وقد استثنى الشافعية كما فى النجم اللامع من قاعدة عدم وجوب الاتمام بالشروع فى المندوب مسائل منها الاضحية اذا ذبحت لزم الاتمام بالشروع وقد تقدم الكلام فى ذلك ومنها الجهاد يجب اتمامه على الشارع فيه ولكن هذا لانه اذا وصل صف القتال صار الجهاد عليه فرض عين خلافا للصيدلانى كما تقدم وبذلك خرج عن قاعدة المندوب ومنها صلاة الجنازة خلافا لامام الحرمين حيث قال الذى أراه ان له قطعها اذا كانت لا تتعطل بقطعه والمذهب الاول ولا يخفى ان صلاة الجنازة من فروض الكفاية فهي خارجة عن قاعدة

المندوب وانما الخلاف فى صلاة الجنازة على وجه ماذكر مفرع عند الشافعية على الخلاف فى فرض الكفاية يلزم بالشروع أولا على ماسيأتى اللهم الا اذا قلنا ان فعل من عدا من تحصل به الكفاية يقع نفلا ومنها مالو شرع المسافر فى الصلاة بنية الاتمام لزمه ولا يسوغ له القصر بعد ذلك بخلاف مالو شرع فى الصيام فان له الفطر على الصحيح خلافا للشيخ أبى اسحق الشيرازى قال القفال والفرق ان القضاء فى الصوم كالاداء فى كونه فى يوم تام وهو ظرف لهما والقصر جزء من الاتمام وفرق الغزالى فى درسه بان الصوم يجب فعله فى أحد الوقتين امارمضان واما بعده فاذا عين هذا اليوم لايلزمه والصلاة واجبة فى هذا الوقت والاتمام صفة فاذا شرع فيها بصفة لزمه الصفة ولايرد اذا شرع فى الصلاة قصرا ثم أتمها فانه لم يبدل صفة بل زاد شيأ آخر اه ولايخفى ان المسافر عند الشافعية مخير بين القصر والاتمام والقصر أفضل وهو رخصة والاتمام هو العزيمة عندهم فاذا شرع فى الصلاة بنية الاتمام فقد اختار العزيمة وهى فرض وقد تقدم عن الزركشى ان القاضى حسين أورد على هذا الاصل شروع المسافر بنية الاتمام وانه يقضيها تامة اذا أفسدها وأجاب بانه فرض التزمه بعقده لان الفرض على المسافر الاتمام كالمقيم الى آخر ماتقدم من الفرق بين هذا و بين الشروع فى التطوع فهذه المسألة أيضا خارجة عن القاعدة * و بالجملة فهذه المسائل التى قال فيها صاحب النجم اللامع انها مستثناة من قاعدة المندوب ليست منها أصلا فلا استثناء واقتصار المصنف على جواز قطع النافلة بعد التلبس بها يفهم ان النافلة تباين الفرائض فلا يجوز قطعها

قال فى النجم اللامع وهو كذلك فلا يجوز قطع الصوم المفروض الا لعذر ولا الصلاة المفروضة وهذا هو الراجح وخالف الامام الغزالى فجوز الخروج من الفريضة فى الوقت الموسع اذا أمكن تداركها فى الوقت وذكر الاصحاب فى باب التيمم ان المتيمم لو رأى الماء وهو فى الصلاة كانت الصلاة مغنية عن القضاء كصلاة المسافر فالمذهب المنصوص و به قطع العراقيون انه لا تبطل صلاته ولا تيممه وحيث لم تبطل وكانت فريضة هل يجوز الخروج منها ليتوضأ فيه أوجه أصحها يجوز الخروج وهو الافضل ليتوضأ * الثانى قال امام الحرمين ان ضاق الوقت حرم الخروج والا لم يحرم وطرده فى كل مصل سواء فى التيمم وغيره وأنكر فى الروضة قول الامام وقال انه خلاف المذهب وخلاف نص الشافعى فى الام الثالث يقلبها نفلا و يسلم من ركعتين فهو أفضل وان أراد بطلانها فالاستمرار أفضل الرابع يحرم قطعها مطلقا ونقل صاحب التتمة والغزالى فى البسيط عن الاصحاب انه يحرم على من تلبس بالفريضة قطعها ولو فى أول وقتها بغير عذر وتحريم القطع هو المنصوص فى البويطى وماذكره الامام ينبغى تخصيصه بغير الجمعة أما الجمعة فالخروج منها حرام على كل حال للزوم الجماعة فيها

وماأنكره فى الروضة على الامام خالفه فى التحقيق فحمل ماقاله الامام فى أصل المسألة تمهيدا لما وذكر فى شرح المهذب نحوما فى التحقيق وقال فى المهمات والامر كما قاله النووى فى الكتابين لاما فى الروضة قال فى الخادم ومراد النووى بقوله وطرده الامام فى كل مصل انه لايجوز القطع فيما اذا اتسع الوقت بغير عذر لا أصل الوجه الذى ذكره الامام فى التيمم والقطع به بالعذر صرح به النووى فى شرح الوسيط و به يزول اعتراض صاحب المهمات من دعوى التناقض * والحاصل انهما مقامان أحدهما التفصيل فى حق التيمم وهذا هو الذى وافق عليه فى التحقيق وشرح المهذب والذى طرده من الجواز فى قطع كل صلاة بغير عذر عند اتساع الوقت وهو الذى ضعفه فى الروضة اه من النجم اللامع ومذهب الحنفية انه لايجوز قطع الفرائض بعد الشروع فيها الابعذر لا فرق بين ما اذا ضاق الوقت أو اتسع كما ان مذهب الحنفية ان المتيمم اذا رأى الماء الكافى للوضوء وكان تيممه لفقده بطلت صلاته ولا يجوز الاستمرار فيها لانه اشتغال بباطل فوجب القطع ليتوضأ و يصلى مطلقا سواء ضاق الوقت أم اتسع لانه بمجرد رؤية الماء الكافى وهو قادر على استعماله انتقض تيممه وصار محدثا فلا يجوز له البقاء فى الصلاة مع الحدث

قال فى النجم اللامع والشارع فى فرض الكفاية اذا أراد قطعه فان كان يلزم من قطعه بطلان مامضى من الفعل حرم كصلاة الجنازة والافان لم تفت بقطعه المصلحة المقصودة للشارع بل حصلت بتمامها كما اذا شرع فى انقاذ غريق ثم حضر آخر لانقاذه جاز قطعا وذكروا ان من التقط شيأ ليس له نقله الى غيره وان حصل المقصود لكن لاعلى التمام فالاصح ان له القطع أيضا كالمصلى فى جماعة ينفرد ان قلنا الجماعة فرض كفاية اه ومذهب الحنفية ان الشارع فى فرض الكفاية ان كان من العبادات التى يتوقف مااتصل به الاداء على ما بعده فى الصحة لايجوز له القطع مطلقا كما اذا شرع فى صلاة الجنازة وان لم يكن فرض الكفاية من العبادة المذكورة بان لم يكن من العبادات أصلا مثل الصنائع والتقاط الضائع ففى مثل الصنائع اذا شرع فى صنعة ثم تركها الى أخرى جاز متى كان فى قومه من يعرف الصنعة التى تركها والاأثم وفى مثل اللقطة يجوز نقلها لغير الملتقط ان حصل المقصود من الالتقاط وهو الحفظ وان ضاعت عند الثانى كان الملتقط الاول ضامنا أوكان عبادة لا يتوقف ما اتصل به الاداء على فعل ما بعده فى الصحة جاز له القطع فالشارع فى العلم الذى هو فرض كفاية يجوز له قطع التعلم ولو آنس الرشد فيه لان القطع لا يوجب بطلان ماعامه منه وهذا اذا كان فرض الكفاية قائما بغيره حتى لولم يقم بغيره لا يجوز له القطع فالصور عند الحنفية ثلاث قطع يبطل الماضى من فرض الكفاية فلا يجوز قطعه قطعا وقطع لا يبطل الماضى ولا تفوت به المصلحه المقصودة للشارع فيجوز قطعه

قطعا وقطع لا يبطل الماضى ولكن يفوت المصلحة المقصودة للشارع فهذا لايجوز أيضا فى انقاذ الغريق اذاحضر آخر لانقاذه جاز للاول الترك قطعا متى كان المقصود من الانقاذ يحصل بمن حضر وأما ان حصل المقصود لا على التمام كالمصلى فى جماعة ينفرد فهو غير جائز عند الحنفية سواء قلنا ان الجماعة سنة مؤكدة أو واجب عينا أو فرض كفاية وما قلناه فى العبادة انما هو فيما اذا كانت عبادة واحدة تتصل أجزاؤها أما العبادة التى يعتبر كل جزء منها عبادة مستقله منفصلة كالمكفر بالصوم اذا شرع فى صوم الشهرين فهل يجوز له الخروج بنية الاستئناف كأن يصوم شهرا مثلا ثم يقطع التتابع على نية أن يبتدىء صوم شهرين متتابعين قال اما الحرمين يجوز أن يقال له الخروج بأن لا ينوى صوم الغد اما اذا خاض فى صوم يوم فيبعد أن يتسلط على ابطاله بخلاف ترك الصوم فى نفس الشهرين فليس فيه تعرض لافساده العبادة ويجوز أن يقال ليس له ورجح الغزالى جواز الترك وقال الرويانى الذى يقتضيه المذهب انه لا يجوز لان صوم الشهرين عبادة واحدة كصوم يوم واحد فيكون قطعه كقطع فريضة شرع فيها قال الرافعى وهذا أحسن قال الزركشى فى قواعده بل هو المذهب وقد نص عليه فى الام فقال ومن دخل فى صوم واجب عليه من شهر رمضان أو قضاء أو نذر أو كفارة أو صلى مكتوبة فى وقتها أو قضاها أو صلاة نذرها لم يكن له الخروج من صلاة ولا صوم ما كان مطيقاً للصوم والصلاة على طهارة فى الصلاة وان خرج من واحد منهما بلا عذر مما وصفت أو ما أشبهه عامدا كان مفسدا آثما عندنا كذا يؤخذ من النجم اللامع لابى بكر بن جماعة ومذهب الحنفية أنه يجوز له فى صوم الكفارة المتتابع أن يقطع تتابعه بان لا ينوى الصوم من الغد لان هذا الصوم ليس له وقت معين من قبل الشارع بل هو واجب على المكلف به ووقته العمر كله يأتى به فى الوقت الذى يعينه هو لادائه فهو كصوم القضاء ليس له وقت معين عندنا بل وقته العمر وأما اذا شرع فى صوم يوم فلا يجوز له قطعه بحال عندنا وهو واضح وقول الرويانى ان صوم الشهرين عبادة واحدة كصوم يوم واحد ان أراد انها كذلك من حيث انها كفارة وجبت عليه بسببها فهو مسلم لكنها انما تكون كذلك بعد تمامها على الوجه المطلوب لان المفروض كفارة من شرطها التتابع ولا يتحقق هذا الشرط الا باتمامها فالمشروط كذلك فاذا ترك اتمامها فقد تبين ان ما صامه عبادة هو تطوع وليس من الكفارة بل الكفارة ما زالت عليه وان أراد انها كصوم يوم واحد فى أنها تؤدى بنية واحدة أو فى أن ما اتصل به الاداء منها يتوقف فى الصحة على ما بعده من الايام فغير مسلم لان الكفارة بالصوم يتخلل بين صوم كل يوم منها وصوم الآخر وقت مناف للصوم وهو الليل فلا بد من نية الصوم فى كل يوم منها ولا يبطل صوم يوم بابطال صوم يوم آخر منها بخلاف أجزاء صوم اليوم

(قال المصنف والسبب مايضاف الحكم اليه للتعلق به من حيث انه معرف أو غيره) الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بكونه سببا وهو خاص بالحكم الذى

الواحد فانه يكفى فيها نية صوم اليوم ولا تتكرر النية بحسب أجزائه ويبطل صوم كل جزء منها بإبطال الصوم فى الجزء الآخر فكان قياس صوم الكفارة على صوم يوم واحد قياساً مع الفارق وأما ما نقل عن الشافعى فى الام فليس نصا فيما قاله الزركشى فى قواعده بل الظاهر منه أنه يوافق الوجه الاول فى كلام امام الحرمين الموافق لمذهب الحنفية والدليل على ذلك ان الامام الشافعى رضى الله عنه جعل مما لا يجوز الخروج منه صوم القضاء والنذر ولاشك ان القضاء لا يجب فيه التتابع كما ان صوم النذر اذا لم ينذره متتابعاً لا يشترط فيه التتابع فدل ذلك على ان مراد الشافعى رضى الله عنه ان يغاير بين صوم النفل فيجوز قطعه اذا شرع فى صوم يوم و بين صوم الفرض مطلقا اذا شرع فى صوم يوم منه ولا يريد ما فهمه الزركشى ويدل على انه قصد الفرق بين الفرض وغيره قوله أو صلى مكتوبة الخ فانه قصد بذلك الفرق بين صلاة الفرض و بين النفل هذا ما ظهر لى والله أعلم * ومن الاعذار المبيحة لقطع الفرض مالوشرع فى الفائتة معتقدا ان فى الوقت سعة فبان ضيقه وجب قطعها والشروع فى الحاضرة قال فى الروضة وعلى الشاذ يجب اتمام الفائتة اه والمسئلة خلافية أيضا فى مذهب الحنفية فقيل ان الترتيب بين الفائتة والحاضرة يسقط بضيق وقت الحاضرة وعلى هذا اذا شرع فى فائتة على ظن اتساع الوقت فبان ضيقه يجب عليه القطع والشروع فى الحاضرة ليأتى بالحاضرة فى وقتها وهو المذهب عند الشافعية والحنفية وقيل لا يسقط الترتيب بضيق الوقت وهو الشاذ عندهم وعند الحنفية أيضا والمعتبر أصل الوقت لا الوقت المستحب لا فى العصر ومن الاعذار المبيحة للقطع اذا شرع فى الفرض منفردا ثم وجد جماعة قال الشافعى رضى الله عنه أحببت أن يكمل ركعتين ويسلم فتكون له نافلة ويبتدىء الصلاة مع الامام اه ومعناه ان يقطع الفريضة على رأس الركعتين ويقلبها نفلا وما أحبه الشافعى هو مذهب الحنفية أيضا ومن الاعذار ما قدمناه أيضا فى مسئلة المتيمم اذا رأى الماء فى أثناء الصلاة وقلنا أنها لا تبطل وكانت فرضا فأصح الاوجه عند الشافعية ان قطعها ليتوضأ أفضل أما على مذهب الحنفية فقد علمت أن تيممه يبطل فتبطل صلاته بلا خلاف عندهم

(قال المصنف والسبب مايضاف الحكم اليه للتعلق به من حيث انه معرف للحكم أو غيره اه)

قال الزركشى الاحكام الثابتة بخطاب الوضع أصناف منها الحكم على الوصف بكونه سببا وهو خاص بالحكم الذى عرفت علته ولهذا قال بعضهم شرطه أن يكون ظاهرا منضبوطاً مخيلا شبهياً فلله تعالى فى الزانى حكمان أحدهما تحريم ذلك عليه * والثانى جعل زناه سببا لوجوب اقامة الحد

عرفت علته ولهذا قال بعضهم شرطه ان يكون ظاهرا مضبوطا مخيلا أو شبهيا فلله تعالى فى الزانى
حكمان احدهما تحريم ذلك عليه والثانى جعل زناه سببا لوجوب اقامة الحد عليه واشار بقوله للتعلق

عليه وأشار بقوله للتعلق به الى أن معنى كونه حكما تعلق الحكم به وبه يندفع ايرادهم ان الزنا حادث
والايجاب قديم والحادث لا يؤثر فى القديم و بقوله من حيث انه معرف الى أنه ليس المراد من
السبب كونه موجباً لذلك لذاته أو صفة ذاتية كما تقول المعتزلة بل المراد منه اما المعرف للحكم
وعليه الاكثرون أو الموجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية ولكن بجعل الشارع اياه موجبا وهو
اختيار الغزالى واليه أشار المصنف بقوله أو غيره ليمشى التعريف على المذاهب كلها فعلى الثانى
هو ما يضاف اليه الحكم لذاته وعلى الثالث ما يضاف اليه الحكم بجعل الشارع اياه وقد
تعرض المصنف لهذا الخلاف فى باب القياس صدر الكلام على العلة ولا يقال هذا التعريف
صادق على العلة لانا نقول لا بد فى العلة من المناسبة بخلاف السبب ومراد الغزالى أن الموجب للحكم
بالحقيقة هو الشارع وانما نصب السبب للحكم ليستدل به على الحكم لعسر الوقوف على خطاب
الله تعالى لاسيما بعد انقطاع الوحى كالعلامة فشابه ما يحصل العلم عنده لا به فسمى باسمه اه ونقله
الولى العراقى ملخصا ومثله ابن جماعة فى الغرر

وقال الجلال المحلى والسبب ما يضاف الحكم اليه كذا فى المستصفى زاد المصنف لبيان
جهة الاضافة قوله للتعلق أى لتعلق الحكم به من حيث انه معرف للحكم أو غيره أى
غير معرف له أى مؤثر فيه بذاته أو بإذن الله تعالى أو باعث عليه الاقوال الآتية فى معنى
العلة أى حيث ما اطلقت على شىء معزوا أولها لاهل الحق تعرض لها ههنا تنبيها على ان
المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه فى القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب
الظهر والاسكار لحرمة الخمر واضافة الاحكام اليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال ويحرم
الخمر للاسكار ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتى علة نظرا الى اشتراط المناسبة فى
العله وسيأتى انها لا تشترط فيها بناء على انها بمعنى المعرف الذى هو الحق وما عرف المصنف به السبب
هنا مبين لخاصته وما عرفه به فى شرح المختصر كالامدى من الوصف الظاهر المنضبط المعرف
للحكم مبين لمفهومه والقيد الاخير للاحتراز عن المانع ولم يقيد الوصف بالوجودى كما فى المانع لان
العلة قد تكون عدمية كما سيأتى اه * وأشار الجلال بقوله أى مؤثر الى ان قال الاقوال الاتية الى أن
المصنف أراد بقوله أو غيره غير المعرف وهو كون السبب موجباً للحكم لذاته أو صفة ذاتية كما تقول المعتزلة
أو موجباً لا لذاته ولا لصفة ذاتية ولكن بجعل الشارع اياه موجبا كما هو اختيار الغزالى أو كونه باعثاً
على الحكم فالمصنف أشار بقوله أو غيره الى هذه الاقوال ليتمشى التعريف على الاقوال
كلها وأشار بقوله تنبيها على ان المعبر عنه بالسبب الخ الى رد ما يقتضيه قول الزركشى لا يقال

به الى ان معنى كونه حكما تعلق الحكم به وبه يندفع ايرادهم ان الزنا حادث والايجاب قديم والحادث لايؤثر فى القديم وبقوله من حيث انه معرف الى انه ليس المراد من السبب كونه

هذا التعريف صادق على العلة لانا نقول الخ من أن العلة أخص من السبب * وصرح به الولى العراقى فقال والعلة أخص من السبب لانه لا بد فيها من المناسبة فبين الجلال لرد هذا ان المعبر عنه بالسبب هنا هو المعبر عنه فى القياس بالعلة وان من جعل العلة أخص من السبب لشموله السبب الوقتى دون العلة بنى ذلك على ذلك على اشتراط المناسبة فى العلة وهو خلاف ما يأتى من أنها لا تشترط فيها بناء على ما هو الحق وأشار بقوله وما عرف المصنف به السبب هنا الخ الى دفع مايتوهم من المخالفة بين ما عرف المصنف به السبب هنا وما عرف به فى شرح المختصر كالامدى والى أن من شرط فى الوصف ان يكون ظاهراً منضبطا انما قصد بيان المفهوم كما ان من عرف السبب بما عرفه المصنف به هنا انما قصد بيان الخاصة خلافا لما يقتضيه قول الزركشى وهو خاص بالحكم الذى عرفت علته ولهذا قال بعضهم الخ فان كلام الزركشى هذا يقتضى ان اشتراط كون الوصف ظاهرا منضبطا للاشارة الى ان الحكم بكون الوصف سببا خاص بالحكم الذى عرفت علته وذلك من الزركشى مبنى على تغاير السبب والعلة بالعموم والخصوص وقد علمت انهما متساويان بناء على ما هو الحق وقول المصنف والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ للكورانى فى ترتيب كلام المصنف هنا بحث اشتغل ابن قاسم فى الرد عليه وقال العطار بعد الاشارة الى كل من البحث و رده وكلامهما لا ينبغى صرف العناية الى أمثاله فانه ابداء مناسبات لوسلك غير ما التمس له أتى بمناسبات غيرها ولا يترتب على ذلك عظيم فائدة اه ونعم ما صنع العطار ولكن هل يصلح العطار وقول الجلال لبيان جهة الاضافة قال العطار أى لبيان سببها الذى هى من قبله وهو قوله للتعلق من حيث الخ فقوله من حيث متعلق بالتعلق يعنى ان المراد التعلق من هذه الحيثية ولولا هذه الزيادة لكان الحد غير مطرد لصدقه على الافعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة مثلا وحرمة الزنا الى غير ذلك فان الحكم أضيف الى هذه الافعال لانها معروضة لا يقال يكفى فى بيان جهة الاضافة وتصحيح الحد ان يقال مايضاف الحكم اليه من حيث انه معرف أو غيره فلا حاجة لقوله للتعلق لاغناء قيد الحيثية عنه لانا نقول فيه من البيان والايضاح ما ليس فى حذفه اه ونقله شيخنا مختصرا وقول الجلال اى مؤثر فيه لذاته الخ *قال العطار تفسير للغير والقول بانه موثر بذاته للمعتزلة و بانه موثر باذن الله للغزالى و بانه باعث للامدى فالاقوال أربعة وما فى المتن لجمهور أهل السنه واستشكل قول الغزالى بان الحكم قديم فلا يوثر فيه السبب الحادث وقد يجاب بان التاثير من حيث التعلق التنجيزى وهو حادث اه وقال شيخنا هو أى ان السبب مؤثر بذاته قول المعتزلة وهذا كما جعلوا

موجبا لذلك لذاته أو لصفة ذاتية كما تقوله المعتزلة بل المراد منه اما المعرف للحكم وعليه الاكثرون أو الموجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية ولكن بجعل الشارع اياه موجبا وهو اختيار الغزالى واليه

العلل العقلية كالنار للاحراق مؤثرة بذواتها فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى للاحراق فالقتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص أيضا عقلا * فان قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا فى كل ما تحقق عندهم انه علة وذلك بناء على قاعدة التحسين العقلى فحسن القصاص الذاتى أوجبه عقلا كذا فى التوضيح والتلويح اهـ * وأقول قال صدر الشريعة فى توضيحه اختلفوا فى تعريف العلة فقال البعض هى المعرف أى ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا تدخل العلامة فى تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل هى المؤثرة وهى فى الحقيقة ليست بمؤثرة فاعلم ان البعض عرف العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر مابه وجود الشئ كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض أبطلوا تعريف العلة بالمؤثر بانها فى الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو أثر حكم الله القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر فى الحكم ليس انه مؤثر فى الايجاب القديم بل فى الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق فى هذا بين العلل العقلية والشرعية فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق لله تعالى للاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص أيضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى ان العادة الالهية جرت بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل السنة والجماعة على ماعرف فى علم الكلام جعل العلل الشرعية كذلك اهـ

ومن هذا تعلم ان الايجاب القديم من الله تعالى اتفاقا كما أفاده بقوله بمعنى ان الله رتب

اشار المصنف بقوله أو غيره ليمشى التعريف على المذاهب كلها فعلى الثانى هو مايضاف اليه الحكم لذاته وعلى الثالث مايضاف اليه بجعل الشارع اياه وقد تعرض المصنف لهذا الخلاف

بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدلوك مثلا الخ فاذا وجد ذلك الامر الحادث يوجد الحكم بدون ايجاب جديد عند المعتزلة وهذا هو معنى كون العلة الشرعية مؤثرة بذاتها وكذلك العلل العقلية خلقها الله تعالى عللا موصوفة بالعلية فى وجدت بهذا الوصف فلايحتاج وجود المعلول عندهم الى ايجاد آخر غير ايجاد العلة موصوفة بكونها علة لهذا المعلول وعند أهل السنة فى العلل الشرعية وان كان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب مثلا على أمر حادث كما جرت العادة الالهية بذلك الا أنه عند وجود ذلك الامر الحادث كالدلوك مثلا يتعلق الايجاب القديم بالوجوب تعلقا تنجيزيا حادثا وكذلك قال أهل السنة والجماعة فى العلل العقلية انه تعالى وان كان أوجدها موصوفة بوصف العلية لكن اذا أوجدها الله كذلك أوجد معلولها أيضا مرتبا عليها فلذلك قدم صدر الشريعة مااتفق عليه الجميع من ان الايجاب القديم منه تعالى وان أثره الحادث وهو الوجوب مترتب على سببه الحادث وهو الدلوك مثلا وقال بعده ولا فرق فى هذا بين العلل العقلية والشرعية ثم فصل القولين مبينا موضع الخلاف بيننا و بين المعتزلة فبين قول المعتزلة بقوله فكل العلل العقلية مؤثرة بذواتها الخ و بين قول أهل السنة بقوله فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى الخ وقدتقدم لشيخنا انه نقل ان المعتزلة يقولون بقدم الحكم وان كانوا لايقولون بالخطاب الازلى والكلام النفسى ومن ذلك تعلم ان معنى قول المعتزلة ان النار علة للاحتراق بذاتها بلا خلق الله تعالى للاحراق معناه بلا خلق آخر يغاير خلق النار موصوفة بوصف كونها علة للاحراق بل ان خلق النار كذلك هو خلق لها قصدا وخلق للاحراق تبعا * واعترض صاحب التلويح على قولهم ليس انه مؤثر فى الايجاب القديم بل فى الوجوب الحادث فقال لقائل ان يقول الوجوب الحادث على مازعمتم أثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون أثر شئ أثرا لشئ آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ماأشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لايبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها فى تعلق الخطاب بافعال العباد ثم اعترض أيضا جعل العلل الشرعية مؤثرة بذواتها بقوله فان قلت كون الوقت موجبا للوجوب الى آخر مانقله عنه شيخنا سابقا اعتراضا وجوابا

ومن هذا تعلم ان قول صاحب التلويح من غير توقف على ايجاب موجب معناه اكتفاء بان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث بدون حاجة الى ايجاب آخر عند وجود ذلك الامر الحادث وليس معناه انه لاايجاب أصلا لما علمته مما قدمناه من ان

فى باب القياس صدر الكلام على العلة ولا يقال هذا التعريف صادق على العلة لانا نقول لابد فى العلة من المناسبة بخلاف السبب ومراد الغزالى ان الموجب للحكم بالحقيقة هوالشارع

الحاكم هو الله اتفاقا بقي ان ماأجاب به صاحب التلويح من انه لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم و يكون معنى تأثير العلة تأثيرها فى تعلق الخطاب بافعال العباد لا يلائم ماقدمناه غيرمرة من ان معنى تعلق الخطاب دلالته وكذا معنى اقتضاء الخطاب الفعل أوالترك أوالتخيير دلالته على ذلك وان هذه الدلالة وصف ثابت للخطاب الازلى أزلا وأبدا لاتغير فيها ولا تجدد بحال من الاحوال وان الذى يتجدد انما هو وجود المكلف مستكملا لشروط التكليف فلا معنى على هذا لان تؤثر العلة فى تعلق الخطاب الازلى بافعال العباد كما ان عدم تأثيرها فى وجود المكلف موصوفا بما ذكر لاشبهة فيه فلذلك كان الحق ان المراد من الحكم هنا هو الحكم المصطلح الذى هو أثر الخطاب الازلى عند أهل السنة ومعنى كونه أثر الخطاب الازلى انه معلوم من دلالته على طلب الفعل أو الترك أو التخيير وهذا الحكم هوالذى يتجدد بتجدد الاسباب والعلل و يتوقف تحققه على تحققها وتحقق شروط التكليف وارتفاع الموانع

واعترض صاحب التلويح على قول أهل السنة كلما وجد ذلك الشئ وجد عقيبه الوجوب فقال فان قلت كثير من العلل الشرعية كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامهم ان كل شئ جعله الشارع علة انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشئ بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله فقبل ورود الشرع لاحكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشئ اه * وحاصل قوله ولقائل ان يقول الخ ان الوجوب الحادث لايجوز ان يكون أثرا للشيء الحادث الذى هوالسبب لاستلزامه اجتماع مؤثرين على أثر واحد بالشخص لان الوجوب عندكم أثر للخطاب القديم فاذا كان أثرا للشئ الحادث أيضا لزم ما ذكرنا وتقرير الجواب ان معنى كونه أثرا للشيء ترتبه على ذلك الشيء وحصوله عقيب حصوله ومعنى كونه أثراً للخطاب كون الخطاب حاكما بترتب ذلك الحكم على ذلك الشيء أى دالا عليه على وجه ماذكرنا فلا يلزم الاجتماع المحال * وأماقوله وعلى هذا لايبعد فقد علمت مافيه ومع ذلك فقد قال فيه العلامة خسرو هو بعيد بل غير صحيح اذ لامعنى لتأثير فعل العبد فى الخطاب الازلى ولو باعتبار تعلقه لان تعلقه أيضا لايحصل الا من الشارع المخاطب فكيف يتصور تأثير فعل العبد فيه اه

وأجاب عنه العلامة جلبي بأن معنى تأثير العلة كونها سببا حاصلا صالحا للتعلق المذكور ولافساد فيه ولا بعد أيضا. اه * ولا يخفى انك قد علمت ان معنى تعلق الخطاب دلالته ولا يكون كلاما فى الازل الا اذا كان دالا فى الازل فهو متعلق فى الازل تعلقا معنويا مستمرا

وانما نصب السبب للحكم ليستدل به على الحكم لعسر الوقوف على خطاب الله تعالى لاسيما بعد انقطاع الوحى كالعلامة فشابه مايحصل الحكم عنده لانه يسمى باسمه

أزلا وأبدا ولا تجدد فى هذا التعلق ولاحدوث وان الذى يتجدد انما هو وجود الشخص متصفا بشروط التكليف فيتصف بكونه مكلفا وعند وجود الاسباب والعلل بشرائطها مع ارتفاع الموانع يوجد بالفعل التكليف وتتحقق الاحكام التى هى أثر الخطاب ومترتبة عليه من وجوب وحرمة وغيرهما مرتبة على أسبابها وعللها بمقتضى خطاب الوضع فلا يمكن أن تكون الاسباب الحادثة مؤثرة فى الخطاب ولو باعتبار تعلقه لان تعلقه الذى معناه دلالته فى الواقع ونفس الامر لا تجدد فيه ولاحدوث بل هو أزلى أبدى وانما الذى يتجدد هو ماذكرنا على الوجه الذى قلناه والحاصل ان ههنا خطابين أحدهما خطاب التكليف وهو الذى يقتضى الفعل تارة والترك تارة أو التخيير وهذا الخطاب له تعلق معنوى واحد أزلى أبدى هو عبارة عن دلالة ذلك الخطاب على طلب الفعل أو الترك أو التخيير وهذه الدلالة لا تنفك عن الخطاب والا لم يكن كلاما ولاخطابا وليس لهذا الخطاب تعلق آخر يتجدد ويحدث فيما لايزال وانما عند وجود الشخص متصفا بشرائط التكليف ووجود الاسباب والعلل وارتفاع الموانع التى اقتضى خطاب الوضع ترتب الاحكام عليها توجد الاحكام ويوصف الشخص بكونه مكلفا وهذا ماعبروا عنه بالتعلق التنجيزى فليس لنا فى الحقيقة الا تعلق واحد هو تلك الدلالة فكيف يعقل حينئذ ان تكون العلل الحادثة مؤثرة فى دلالة الخطاب الازلى فتعين ماقاله خسرو وحمله على ما قلنا وقد قدمنا لك فى تعريف الحكم المتعارف ما ينفعك هنا لو رجعت اليه * ثم قال صدرالشريعة فى تنقيحه وتوضيحه وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب بعض الناس عرف العلة بالباعث يعنى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما فى قولك جئتك لاكرامك فالاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله عندهم أى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعية الحكم هذا تفسير الباعث لاعلى سبيل الايجاب فان المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتيب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان فلا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع أى الى العباد أو دفع ضرر أى عن العباد وهذا مبنى على ان أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام

لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ وقوله ﴿ وما أمروا الا ليعبدوا الله ﴾ وأمثال ذلك كثير فى القرآن دالة على ما قلنا وأيضا لولم يفعل لغرض أصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان أولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا فى ذاته وقد قيل عليه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعاً اليه وهذا راجع الى العباد وأجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العباد وعدمه ان يستويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضى لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لايكون غرضا وداعيا له الى الفعل ولا نسلم ان الترجيح بغير مرجح لم لا يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا اه

والحاصل أن قدماء المشايخ قالوا ان أفعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض والا لزم استكماله تعالى بالغير فاعترض عليهم بعض المتأخرين بما تقدم وأجاب عنهم بعضهم بما سبق أيضا كما هو مذكور فى الكتب الكلامية والحق ان مراد القدماء غير ما فهمه بعض المتأخرين من كلامهم بل مرادهم من الغرض العلة الغائية التى تحمل الفاعل على الفعل حيث صرحوا بانها علة لعلية العلة الفاعلية فلو عللت أفعاله تعالى بالاغراض بهذا المعنى لزم بلا شك ان عليته تعالى أى فاعليته معلولة للاغراض أى للعلل الغائية فيكون فى عليته أى فاعليته محتاجا الى الغير فيلزم استكماله تعالى بذلك الغير اه خسرو مع ايضاح و وافقه العلامة جلبي

ومن هذا تعلم ان الخلاف لفظى فان من جعلها معللة بالاغراض أراد بالاغراض مراعاة مصالح العباد من جلب منفعة لهم أودفع مضرة عنهم على معنى ان الله سبحانه يراعى فى أفعاله ذلك بدون أن تكون تلك الاغراض عللا غائية تؤثر فى فاعليته ومن نفى كونها معللة بالاغراض أراد من الاغراض العلل الغائية التى تحمل الفاعل على الفعل وتكون علة فى فاعليته وعليته للفعل فلم يتوارد النفى والاثبات بين المختلفين على شىء واحد بل كل منهما يسلم ما قاله الاخر كما انك اذا رجعت الى استدلال من قال ان العلة معرف بانها ليست فى الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى والى قول من قال انها مؤثرة وان مراده بكونها مؤثرة ان الله حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر تعلم ان الخلاف لفظى أيضا لان الاول نفى كون العلة مؤثراً حقيقيا أى نفى كونها الفاعل الموجد للاثر وهذا لا يثبته الفريق الثانى ولا يخالف الاول فى نفيه كما ان الثانى أثبت كون العلة مؤثراً على معنى ان الله تعالى باختياره وارادته قضى بترتب الاثر عليها وهو الفاعل فى العلة والمعلول والمؤثر الحقيقي ولا فاعل ولا مؤثر سواه سبحانه * وقول الجلال أو

باذن الله * قال شيخنا أى بجعله وهذا مذهب من يجعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها فيحكم بانه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار وحاصله ان الله رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث وهذا بخلاف قول الجمهور فانه لا جعل ولا ترتيب عليه أصلا وانما الوصف مجرد امارة يعلم بها ان الحكم قد تعلق ثم ساق قول السعد ولقائل أن يقول الى آخر ما قدمناه عن السعد اعتراضا وجوابا وقد اعترض صدر الشريعة على مذهب الجمهور فقال قلنا تدخل العلامة فى تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل الى آخر ما قدمناه نحن عن صدر الشريعة فقال شيخنا لثبوت الفرق بين السبب الذى هو بمعنى العلة و بين العلامة اعتبار اضافة الحكم اليه بالنسبة للتعريف بالمعرف فيه دفع لما أورد على من عرف العلة به من أنه غير مانع لدخول العلامة التى ليست بعلة كالاحصان للرجم والآذان للصلاة فانهما دالان على وجود الحكم من غير أن يتعلق بهما وجوده وحاصل الدفع ان المراد بالمعرف ما يضاف اليه الحكم والاحصان لم يضف الحكم اليه بل هو شرط فيما أضيف اليه الحكم أى ما جعله علامة عليه وهو الزنا والاذان لم يجعله الشارع علامة للوجوب بل العلامة دخول الوقت انتهى لكن لا يخفى انه على مذهب الجمهور من أن العلامة هى ما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه وان العلة هى أيضا ما يضاف اليه الحكم للتعلق به من حيث انه معرف ولا جعل ولا ترتيب أصلا وانما الوصف الذى هو العلة مجرد امارة يعلم بها ان الحكم قد تعلق لا يظهر فرق بينهما ولذلك سلم السعد اعتراض صدر الشريعة نعم أجاب عنه فى فصول البدائع بان العلامة المختصة كالاذان معرف الوقت أو مطلق الحكم من حيث هو والكلام فى معرف حكم الاصل من حيث هو حكم الاصل اه وهذا الجواب يدل على ان المراد بالحكم المأخوذ فى تعريف العلة حكم الاصل وهو المفهوم من كلام ابن الحاجب وغيره من المحققين ولا يخفى ان هذا الجواب يجعل التعريف مانعا بمعنى انه لا يشمل العلامة المختصة التى هى معرف الوقت أو مطلق الحكم لكن لا يزال يشمل العلامة المختصة التى هى علامة على معرفة الحكم الاصلى وهى أحدما صدق العلامة المختصة التى هى معرف مطلق الحكم فلا يكون هذا الجواب قاطعا عرق الاشكال كما ان السعد فى التلويح اعترض تعريف الجمهور بانه غير جامع أيضا لخروج المستنبطة منه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وأجاب عنه بأن المعرف

للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور اه
وهذا الجواب يقتضى ان المراد بالحكم المأخوذ فى تعريف العلة حكم الفرع لا حكم الاصل
على خلاف ما يقتضيه ما أجاب به فى فصول البدائع ويمكن أن يدفع هذا الاعتراض بناء على
ان المراد بالحكم المأخوذ فى تعريف العلة حكم الاصل بان المستنبطة انما تتوقف على ثبوت
الحكم من حيث انه حكم منوط بعلة ما أو من حيث انه معلول انتهض الدليل على معلوليته
والحكم انما يتوقف على المستنبطة من حيث تعينه المستفاد من نسبة خاصة بينهما ومن حيث
ذاته بلا ملاحظة معلوليته وأيضا تعريفها اياه من حيث التعدية وتعريفه اياها من حيث الوجود
وأصل الاعتراض لابن الحاجب وهو مبنى على ان المراد من الحكم حكم الاصل فجواب السعد
حينئذ يكون بمنع ان المراد حكم الاصل بل المراد حكم الفرع والجواب الثانى كجواب صاحب
فصول البدائع بالتسليم ومنع الدور فان قلت فما وجه تخصيص المستنبطة بالخروج اذ لا علة داخلة
تحت التعريف بالمعرف حينئذ أما المستنبطة فلما ذكر واما المنصوصة والمجمع عليها فلان تعريف
الحكم فى الاول بالنص وفى الثانى بالاجماع أجيب بمنع تسليم ان يراد بكون الوصف معرفا للحكم
ان لا يثبت الحكم الا به بان تعريف النص والاجماع الوجوب مثلا معناه دلالة النص أو
الاجماع على طلب ايقاع الفعل والزام المكلف به منوطا بالعلة واما تعريف العلة فمعناه تعريفها
اشتغال ذمة المكلف بالفعل ولزوم ايقاعه عندها فالمعرفة السابقة بالنص والاجماع غير المعرفة
اللاحقة بالعلة ولا تلازم بينهما لجواز وجود النص والاجماع بدون العلة لولم يتحقق المناط
وبالعكس لوكان اللزوم عقليا ولذلك فرق أكثر الحنفية بين وجوب الاداء ونفس الوجوب
حيث كان الاول بالخطاب التكليفى والثانى بتحقق السبب وقد قدمنا لك ان أصل الوجوب
الذى هو بمعنى اشتغال الذمة لا يتعلق به الخطاب وانما يعتمد وجود السبب وان الخطاب
التكليفى انما يتعلق بوجوب الاداء فقط هذا ٠

والحنفية قسموا السبب الى قسمين وفرقوا بينه وبين العلة فقالوا فى تقسيم السبب أن السببية
بالاستقراء تارة تكون وقتية ان كان السبب وقتا كالدلوك لوجوب الظهر وتارة تكون معنوية
ان كان السبب غير الوقت كالاسكار لتحريم الخمر وهذا لا يخالفهم فيه الشافعية وقالوا فى
الفرق بين العلة والسبب ان كان وضع الوصف الموقوف عليه الحكم مع ظهور المناسبة بينه
وبين الحكم الباعثة لشرعية الحكم لذلك الوصف الموضوع فذلك الوصف علة وان لم تكن
المناسبة ظاهرة مع الافضاء لذلك الحكم فى الجملة فذلك الوصف سبب وان كان مع الحكم
دالا عليه فقط فالعلامة وعلى ذلك يكون السبب عند الحنفية عبارة عن المعرف للحكم الشرعى
المفضى اليه فى الجملة بمعنى انه يعرف وجود المسبب عند وجود السبب ويعرف عدمه عند

عدمه مع اضافة وجود المسبب لوجود السبب وعدمه لعدمه لكن قد يتخلف الوجود عن الوجود أو العدم عن العدم والعلة هى مالها تأثير فى وجود المعلول بحيث لولاها لامتنع وجوده وهذا هو معنى التأثير ولا تأثير فى الحقيقة الا لله وحده باتفاق العقلاء لكنه تعالى ربط المسببات بالاسباب والمعلولات بالعلل فالعلل المعتبرة فى باب القياس ليست مؤثرة على وجه الحقيقة وانما الشارع جعل الاحكام منوطة بها ليعلم بها ما انطوى تحت النص من احكام مالم ينطق به النص والحكمة فى ذلك ان النصوص التى تؤخذ عن الرسول ودخلت فى الوجود لاتكون الا متناهية واقفة عند حد وذلك بانقطاع الوحى بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن الحوادث لا تقف عند حد ولا تنتهى الا بانتهاء دار التكليف فلا جل ان تكون النصوص مفيدة لاحكام جميع الحوادث الى ان تنتهى دار التكليف جعل الاحكام منوطة بالعلل ليعلم ماانطوى تحت النصوص من الاحكام التى لم ينطق بها النصوص و بذلك تكون النصوص كافية كافلة ببيان أحكام جميع الحوادث المتجددة الى أن تنتهى هذه الدار وقول الجلال تنبيها على ان المعبر عنه هنا بالسبب الخ للاشارة الى ان ما يصدق عليه السبب يصدق عليه العلة فهما متحدان ذاتا مختلفان مفهوما كما هو ظاهر ولذلك عدد المثال لبيان ان العلة اما مناسبة للحكم أم لا فالزوال علة غير مناسبة للحكم وهو وجوب الظهر لان الزوال ميل الشمس عن وسط السماء ولا مناسبة بينه و بين الحكم المذكور والزنا والاسكار مناسبان لان وجوب الحد من جلد أو رجم مناسب للزنا لان الزنا سبب لاختلاط الانساب فهو جناية عظيمة يناسبها عقوبة يحصل بها الزجر وحرمة الخمر مناسبة للاسكار لان الاسكار مزيل للعقل والتميز فهو جناية على العقل فيناسبه المنع والعقوبة التى يقع بها الزجر ومثل للعلة المناسبة بمثالين للاشاره الى انه لافرق بين ان تكون فعلا قائما بالمكلف كالزنا أو بغيره كالاسكار لان المراد من الاسكار كون الشراب من شأنه ان يسكر فهو وصف قائم بالشراب لابالمكلف ومن ذلك تعلم ان السبب عند الحنفية أعم من العلة لاشتراط المناسبة عندهم فى العلة دون السبب ومساو للعلة عند بعض الشافعية لعدم اشتراط المناسبة فى العلة كالسبب ولذلك قال الجلال ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه علة من السبب الوقتى نظر لاشتراط المناسبة فى العلة الخ

قال شيخنا أى الملاءمة بان يصح اضافة الحكم الى الوصف ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام أحد الزوجين الى التأخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما للحقوق لاقاطعا لها كذا فى كتب أصول الحنفية وعندهم لايصلح أن يجعل الوصف علة الا ان وجدت الملاءمة فهى شرط لجواز العمل بالعلة والتاثير يوجب العمل بها وفى بعض كتب أصول الشافعية ان المناسبة هى كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا وهو

كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد هذا هو المراد بالمناسبة هنا فتدبر اه * والحاصل ان الحنفية اشترطوا فى العلة أمرين المناسبة والتأثير الا ان المناسبة شرط لجواز العمل بالعلة والتأثير شرط لوجوب العمل بها و بعض الشافعية اشترط المناسبة فقط دون التأثير و بعضهم لم يشترط المناسبة ولا التأثير وهو ما عليه الجلال المحلى وان أردت ان تقف على الحقيقة باوسع من ذلك فعليك بما كتبه صدر الشريعة فى تنقيحه وتوضيحه والسعد فى تلويحه فى مبحث العلة من باب القياس وأرجوا الله ان يوفقنى لاتمام هذا الكتاب فأبين ذلك فى مبحث العلة من ذلك الباب بأتم مما بينوه ان شاء الله تعالى وقول الجلال وسيأتى انها لايشترط فيها ذلك * قال الناصر لكن ذكر ابن الحاجب وغيره ان من شروط علة الاصل ان تشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم والحكمة هى المناسبة بدليل التمثيل لها بالمشقة فى السفر المعلل به القصر اه قال العطار أقول المسئلة خلافيـة فقد قال فى المنهاج وايجاب الشرع حكما لايستدعى فائدة * قال البدخشى شارحه لان أفعال الله وأحكامه غير معللة بالاغراض وماقيل ان الفعل لالغرض عبث وهو على الحكيم محال فمدفوع بانه ان أريد بالعبث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشىء على نفسه وان أريد غيره فلا بد من بيانه لنتكلم عليه اه وقد يقال ان أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضلا واحسانا لاايجابا كما هو عند المعتزلة فهذه المصالح ثمرات مترتبة عليها وغايات لها لاعلل باعثة اه ولا يخفى على البصير ان اشتراط المناسبة والتأثير فى العلة التى يصح القياس وعدم اشتراط ذلك فيها فى نظر الفقيه شىء وكون أفعال الله وأحكامه معللة بالاغراض أوغير معللة بها شىء آخر فهذا مبحث وذاك مبحث آخر فالخلاف فى الاول هو كما ذكرناه وهو خلاف حقيقى معنوى له ثمرة وتعريفات كثيرة مبينة فى مبحث القياس على ما سيأتى ان شاء الله تعالى كما ان الخلاف فى الثانى قد بيناه سابقا و بينا انه خلاف لفظى وان كلا من الفريقين يوافق الاخر على مقالته ولا يخالفه فيها فما قاله فى المنهاج فى موضوع ان ايجاب الله حكما لايستدعى فائدة من المبحث الثانى ولذلك علله شارحه البدخشى بان أفعال الله وأحكامه غير معللة الخ وما قاله ابن الحاجب ونقله الناصر من ان من شروط علة الاصل الخ من المبحث الاول وهو مبنى على مذهب وهو اشتراط المناسبة فى العلة وماقاله الجلال مبنى على مذهب آخر وهو عدم اشتراط المناسبة فى العلة فلا وجه لاستدراك الناصر على الجلال بما ذكره ابن الحاجب كما لاوجه لما قاله العطار نقلا عن المنهاج استدراكا على ماقاله الناصر لما علمته ولذلك قال الجلال بناء على انها بمعنى المعرف أى ان القول بعدم اشتراط المناسبة فى العلة مبنى على انها بمعنى المعرف وقال شيخنا وهى أى العلامة ليست ذاتية بل بجعل جاعل وللجاعل ان يجعل شيا علامة على شىء من غير

مناسبة بخلاف ما اذا كان موثرا أو باعثا فلا بد من المناسبة اهـ * واما قول شيخنا كذا قيل وهو مناف لما تقدم من تفسير المؤثر والباعث الا ان يكون من عبر بالعبارتين اعتبر المناسبة كما يدل عليه اعتبار التاثير والبعث أو يراد التأثير فى عقل العقلاء والبعث لهم على الامتثال لوجود تلك المناسبة اهـ ففيه انا نقول له رحمه الله تعالى المراد ان من لم يشترط المناسبة جعل العلة بمعنى المعرف على الوجه الذى ذكرته من انها علامة وليست ذاتية بل بجعل جاعل الخ كما ان من اشترط كون الوصف موثرا أو باعثا اشترط المناسبة غير انه شرط المناسبة لجواز العمل بالعلة وشرط التاثير لوجوب العمل بها ومن اشترط ذلك هم الحنفية على ان التأثير الذى شرطه الحنفية لوجوب العمل بالعلة يغاير التأثير المراد هنا من كون العلة مؤثرة بذاتها أو باذن الله تعالى فان التأثير الذى شرطه الحنفية لوجوب العمل بعلة الحكم فى باب القياس هو بمعنى اعتبار الشارع نوع الوصف فى نوع الحكم أو جنسه أو جنس الوصف فى نوع الحكم أو جنسه على ماهو منصل فى باب القياس وهذا شىء وكون العلة مؤثرة فى المعلول أو باعثة عليه شىء آخر فان الاول لبيان مايشترط فى الوصف الذى يجب بواسطته الحاق الفرع بالاصل فى حكمه والثانى بمعنى ان بالوصف وجود الحكم لذات الوصف أو صفة ذاتية كما يقول المعتزلة أو باذن الله وجعله كما يقول الغزالى كما ان معنى كونها باعثة انها حكمة ملحوظة ومرعية للفاعل عند القائل بانها باعثة كما سبق بيان هذا وعلى كل حال فليس المراد ان المناسبة هى كون الوصف مؤثرا أو باعثا حتى ينافى ماتقدم من تفسير المؤثر والباعث لان اشتراط المناسبة أو التأثير انما هو لتعدية حكم الاصل للفرع والخلاف فى هذا المبحث من الاشتراط وعدم الاشتراط خلاف معنوى حقيقى والخلاف فى كون العلة معرفا أو مؤثرا بذاته أو بذن الله تعالى أو باعثا خلاف لفظى كما أسلفناه وأما قول شيخنا ثم انه لايلزم من عدم اشتراط المناسبة اشتراط عدمها فلا ينافى ماهنا ماسيأتى فى القياس من ان من شروط علة الاصل ان تشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم هى المناسبة بل معنى ذلك ان القياس لايكون الا فيما يعقل فيه ذلك المعنى فلا يدخل ما كان تعبدا محضا وهو مالم يشتمل على تلك المناسبة اهـ ففيه ان مقتضى قوله لايلزم من عدم اشتراط المناسبة اشتراط عدمها ان عدم اشتراط المناسبة صادق بما اذا وجدت المناسبة ولم تكن شرطا وبما اذا لم توجد أصلا بخلاف اشتراط العدم فانه لايصدق مع الوجود ومقتضى قوله ان من شروط علة الاصل الخ انه لابد من المناسبة ووجودها بصفة انها شرط فى علة الاصل يلزم من عدمها العدم فكيف لاينافى ماهنا من عدم اشتراط المناسبة ماسيأتى من اشتراطها بل التنافى محقق وخروج ما كان تعبدا محضا بهذا الشرط لا يمنع من خروج مالم يكن تعبداً محضا ولكن لامناسبة فى الوصف الذى اعتبر علة الحكم لعدم تحقق

المناسبة فيه أيضا فالمنافاة بين ماهنا و بين ماسيأتى متحققة بلا شبهة فيتمين ماقلنا من ان ماهنا مذهب لبعض الاصوليين وعليه جرى الجلال وما سيأتى مذهب آخر وعليه جرى ابن الحاجب كما تقدم فى رد كلام الناصر

والحاصل ان المناسبة هى الملايمة على الوجه الذى نقلناه عن شيخنا والتاثير المراد هنا هو بمعنى كون الله تعالى حكم بترتب هذا الشيء على هذا الشيء غير ان المعتزلة قالوا ان الحكم بتوقف هذا الشيء على هذا الشيء اقتضاه ذات الشيء الذى هو العلة أوصفة ذاتية له والغزالى ومن وافقه قالوا ان الحكم بترتب هذا على هذا انما هو بمقتضى جعل الشارع وجريان العادة الالهية بذلك ومعنى البعث ان العلة حكمة تترتب على شرع الحكم مع ارادة الشارع ترتبها عليه وعلمه بذلك بان شرع الحكم مريدا ترتب تلك الحكمة عليه لمجرد مصلحة العباد لكونه جوادا لذاته لا يوجد مانع لفيضه من قبله سبحانه وانما المانع اذا وجد فهو من جهة القوابل مع استواء حصول المصلحة وعدم حصولها بالنظر الى ذاته تعالى وان لم يتساو الحصول وعدمه بالنظر الى العباد

قال السيد اذا ترتب على فعل أثر من حيث انه ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية * ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس اليه غرضا والافغاية فقط وأفعاله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لاتعد فذهب الاشاعرة والحكماء الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لاغرض ولاعلة والالاستكمل بالغير وكان ناقصا فى فاعليته اه * وقد علمت حقيقة الحال فى هذا المبحث مما قدمناه أيضا فلا نعيده * وقول الجلال مبين لخاصته * قال شيخنا أى مفصل لها من التفصيل بمعنى الذكر فان التعريف يكون بذكر الذاتيات كحيوان ناطق وبذكر الخاصة كحيوان ضاحك وهذا أولى فى دفعه ماللناصر اه أى أولى مما أجاب به العطار من ان اللام بمعنى الباء وما أجاب به ابن قاسم من ان المراد بالخاصة الماهية العرضية اه * وانما كان ماقاله شيخنا أولى مما ذكر لان جعل اللام بمعنى الباء وجعل الخاصة بمعنى الماهية العرضية خلاف المتبادر فان كلا من المعنيين مجازى وأما استعمال مبين بمعنى مفصل من التفصيل بمعنى الذكر فهو كثير شائع فى كلام العلماء كما هو مفصل فى كلامهم ومع ذلك فسياق قول الجلال وماعرف المصنف به السبب هنا الخ صريح فى انه يريد التوفيق بين التعريفين اللذين ذكر المصنف أحدهما هنا وثانيهما فى شرح المختصر كما فصلناه من قبل وهو يوافق ما قاله شيخنا فهو خال من التكلف فكان أولى وعليه يكون معنى قول الجلال فيما يأتى مبين لمفهومه أى لذاتياته بدليل مقابلته لخاصته والافالمفهوم قد يكون عرضيا لان المفهوم كما يبين بالحد يبين بالرسم كما أفاده شيخنا * وقول الجلال المعرف للحكم * قال الناصر سيأتى ان العلة قد تكون حكما

شرعيا والمعلول بها أمرا حقيقيا كحل الشعر بالنكاح وحرمته بالطلاق علة لحياته كاليد والعلة هى السبب كما قال فيرد ذلك على تعريفى المتن والامدى اه

وأجاب ابن قاسم بما حاصله ان المراد من الحكم هنا النسبة التامة سواء كان الحكم شرعيا أوغير شرعى والمراد بالامر الحقيقى هنا ثبوت أمر حقيقي لموضوعه فهو نسبة تامة محمولها أمر عقلى * والمراد من قولهم ان يكون المعلول أمرا حقيقيا انه قد يكون ثبوت أمر حقيقي والمراد بقولهم كحياة الشعر ثبوت حياته له ولا يتصور ان يراد الا ذلك لان حل الشعر بالنكاح وحرمته بالطلاق لامعنى لجعل معلوله ذات الحياة ومما يصرح بان هذا هوالمراد قول صاحب المحصول فرع اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعى ومثاله ان يعلل اثبات الحياة فى الشعر بانه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد والحق انه جائز الخ اه فقد سمى الحقيقي حكما وفسره بالنسبة بقوله اثبات الحياة فى الشعر فقوله المعرف للحكم متناول للمعرف للامر الحقيقى لانه معرف للحكم كما تبين والحكم شامل للشرعى والحقيقي ولذلك أطلقه الشارح هنا وفى القياس فلله دره اه * وأما قول ابن قاسم ولو تنزلنا عن ذلك فهو توسع فى القول لا حاجة اليه ولذلك لم يذكره البنانى فيما نقله عن ابن قاسم اعتراضا وجوابا ولم يذكره العطار فيما لخصه عن ابن قاسم اعتراضا وجوابا * وقول الجلال والقيد الاخير للاحتراز عن المانع أى قوله معرف الحكم للاحتراز عن المانع بقسميه مانع الحكم ومانع السبب امامانع الحكم فلانه معرف لنقيض الحكم لا للحكم واما مانع السبب فلانه معرف لانتفاء السبب لا خلاله بحكمة السبب كذا قاله العطار ومثله لشيخنا وقول الجلال ولم يقيد الوصف بالوجودى كما فى المانع قال ابن قاسم قد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد فى المانع دون السبب اه فقال العطار لعل الفرق ان المانع فى حد ذاته قوى لانه رافع للحكم فاعتبروا فى مفهومه الوجود ليظهر تأثيره بعد انتفاء السبب المستلزم للحكم وأما السبب فهو معرف وعلامة وكثيرا ماتكون العلامة عدمية كعدم الشمس لوجود الليل مثلا اه

وقال شيخنا الفرق بين المانع والسبب حيث اعتبروا فى الاول ان يكون وجوديا دون الثانى ان المانع مانع لوجود حكم السبب بأن يتحقق كل معتبر فى الحكم من السبب والشرط والا لما احتاج انتفاء الحكم للمانع واذا كان المانع عدم شيء لزم ان يكون ذلك الشيء سببا فى الوجود أو بعض سبب أو شرطا فيه وقد فرض ان المانع انما يتحقق بعد تحقق السبب والشرط وانما قلنا لزم ان يكون ذلك الشيء سببا الى آخره لان المانع هوالمعرف للنقيض ونقيض الشيء رفعه واذا كان عدم الشيء يترتب عليه رفع الشيء بأن يقال انتفى كذا لعدم

كذا كان وجوده يترتب عليه وجوده بخلاف السبب فانه اذا كان عدميا لا يترتب عليه ذلك لان المعلل به ليس انتفاء الحكم المرتب على السبب بل المعلل به حكم مبتدأ ولو كان ذلك الحكم عدميا كما يعلل عدم نفاذ التصرف بعدم العقل فعدم نفاذ التصرف ليس مأخوذا من حيث انه انتفاء لحكم السبب حتى يكون عدم العقل مانعا فلا يصح بل مأخوذ من حيث انه حكم مبتدأ هو انه لا ينفذ التصرف علل بانتفاء علته فليتأمل فانه يحتاج للطف القريحة فان طلبت الفرق بناء على اعتبار الحكمة فى السبب فالامر ظاهر فان المانع للحكم هو مااستلزم حكمة تقتضى نقيض الحكم كالابوة فى القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضى ان لا يصير الابن سببا لعدمه والعلة ليست كذلك بل هى مايترتب عليها حكمة تقتضى الحكم لانقيضه و بهذا ظهر ان قول العضد حقيقة الشرط ان عدمه مستلزم لعدم الحكم كما ان المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة فى عدمه تنافى حكمة الحكم أوالسبب الى آخر مابينه ليس مراده به المانع الاصطلاحى المعتبر بعد تحقق مايتوقف عليه الحكم بل المراد به مابتحققه ينتفى الحكم من مانع الحكم وكذلك مانع السبب لا يصلح ان يكون عدم شىء لانه مااستلزم حكمة تخل بحكمة السبب فالفرض تحقق السبب والذى جعل عدمه مانعا لا يمكن ان يكون حينئذ الا شرطا للسبب بان يخل عدمه بحكمة السبب وعدم حكمة السبب عدم له والفرض تحققه وان هناك حكمة تخل بحكمته و بهذا علم الفرق أيضا بين مانع السبب وعدم شرط السبب * والحاصل ان لنا سببا ومانعا للحكم ومانعا للسبب وشرطا للحكم وشرطا للسبب وعدم شرط للحكم وعدم شرط للسبب فمانع الحكم ماأخل بالحكم مع بقاء حكمة السبب ومانع السبب ماأخل بحكمة السبب ولا يقال مانع الابعد تحقق الحكم أوالسبب فلزم ان يكون وجوديا لما عرفت وشرط الحكم مايقتضى عدمه نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب وشرط السبب ما أخل عدمه بحكمة السبب ولقد أطلنا المقال لتكون ذا بصيرة فان قلت قد يجعلون انتفاء المانع شرطا فى ثبوت الحكم وهو مناف لكون تحقق المانع بعد تحقق الشروط قلت انتفاء المانع ليس شرطا لوجود الحكم بل لتاثير السبب فيه اما بمجرد الترتب عليه أو لما فيه من المناسبة * و بالجملة المانع انما يكون بعد تحقق مايكفى فى ترتب الحكم لولاه فليتأمل فان ههنا اعتبارات كثيرة مدارها حسن التأمل اه

وقد نقل العطار هنا اشكالا عن الشيخ الشاوى فى الفرق بين السبب والشرط وقال بعد نقله رحمه الله الشيخ استهول الاشكال وحط من قدر معاصريه بما لا يناسب من المقال ومن تأمل كلام الاصوليين فى هذا المبحث حق التأمل ظهر له مافى ذلك الاشكال من الاختلال رحمنا الله واياهم أجمعين اه * وذلك لان الفرق واضح جدا فان ما كان يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه

قال المصنف (والشرط يأتى) يعنى فى باب التخصيصات ان شاء الله تعالى ويشترط فيه مايشترط فى السبب من الظهور والاخالة ولا وجه لاقتصار المصنف على شرط ذلك فى المانع دون السبب

العدم لذاته هو السبب وما كان يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولاعدم هو الشرط وهذه المفاهيم وأسماؤها أمور اصطلاحية اصطلح عليها العلماء من الفقهاء والاصوليين وغيرهم بحسب المقتضيات ولا يلزم فى الاصطلاحيات الفقهية والاصولية التى الكلام فيها الان ان تكون الفاظها واردة فى استعمال الشارع بل يكفى ان تكون المعانى التى تطلق عليها هذه الالفاظ مأخوذة عن الشارع فما جعل الشارع وجوده يستلزم وجود الحكم وعدمه يستلزم عدمه كالزوال مثلا سماه الاصوليون والفقهاء سببا وماجعل الشارع عدمه يستلزم عدم الحكم ولم يجعل وجوده مستلزما لوجود ولا عدم سموه شرطاً وما جعل الشارع وجوده مستلزما لعدم الحكم أو لعدم السبب وعند عدمه يوجد الحكم أو السبب سموه مانع حكم أو مانع سبب فأنت ترى ان كون شيء مقتضيا وجوده لوجود شيء وعدمه لعدمه أو مقتضيا عدمه عدم شيء ولا يقتضي وجوده شيأ أو مقتضيا وجوده عدم شيء ولا يقتضى عدمه شيأ كل ذلك مأخوذ من خطاب الوضع فهو مأخوذ من الشارع وأما تسمية الاول سببا والثانى شرطاً والثالث مانعاً فهي تسمية اصطلاحية لا يلزم فيها ان تكون مأخوذة عن الشارع وبهذا الذى قلنا اتضح لك الفرق بين السبب والشرط والمانع ووجه اشتراط كون المانع وجوديا بدون حاجة الى الاطالة وقول الجلال قد تكون عدمية * قال العطار أى عدمامضافا فيقال لايصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لانه فى نفسه مجهول فكيف يعرف به غيره اه ونقله شيخنا وزاد عليه قوله ولعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبته الى الكل هذا وفى كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير *

قال ابن الحاجب والعضد والمختار منعه وبيناه فى مبحث القياس بما لامزيد عليه فلعل مراد الشارح ما اذا كان الحكم عدميا أو أعم منه على الخلاف انتهي ولا شك ان الجلال انما هو بصدد بيان وجه عدم تقييد الوصف فى العلة بالوجودى كما قيدوه بذلك فى المانع ويكفى لذلك ان تكون العلة عدمية ولو فى بعض الاحكام وهى الاحكام العدمية ولذلك عبر بقوله قد تكون عدمية التى تفيد الجزئية وليس الجلال بصدد بيان الخلاف فى كون العلة عدمية والحكم الوجودى حتى يقال لعل مراد ما اذا كان الحكم عدميا أو أعم منه على الخلاف

قال المصنف (والشرط يأتى اه) قال الزركشي يعنى فى باب التخصيصات ان شاء الله تعالى ويشترط فيه ما يشترط فى السبب من الظهور والاخالة ولا وجه لاقتصار المصنف على شرط ذلك فى المانع دون السبب والشرط وقد جعلوا النصاب فى الزكاة سببا والحول شرطا فان قيل

والشرط وقدجعلوا النصاب فى الزكاة سببا والحول شرطا فان قيل هلاعكسوا قلنا لان الشارع اذارتب حكما عقب أوصاف فان كانت كلها مناسبة فالجميع علة كالقتل العمد العدوان وان ناسب

هلا عكسوا قلنا لان الشارع اذا رتب حكما عقب أوصاف فان كانت كلها مناسبة فالجميع علة كالقتل العمد العدوان وان ناسب البعض فى ذاته والبعض فى غيره فالمناسب فى ذاته سبب والمناسب فى غيره شرط فالنصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك فى نفسه والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكين بالتنمية فى جميع الحول فهو شرط اه وبهذا تعلم صحة ما قلناه من أنه يكفى ان تكون معانى الالفاظ الاصطلاحية مأخوذة من الشارع * وأما الالفاظ التى يصطلحون على استعمالها لتلك المعانى فلا يلزم ان تكون مستعملة فى كلام الشارع فان الاصوليين والفقهاء غاية ماعلموا من الشارع انه رتب حكما عقب أوصاف وهم بعد ذلك بحثوا فى هذه الاوصاف التى رتب الشارع الحكم عقبها فما وجدوه منها مناسبا لذاته سموه سببا وما وجدوه منها مناسبا لغيره سموه شرطا وذلك ليتمايز الامران ويعلم كل واحد منهما باسم يخصه * ونقل الولى الولى العراقى بعض كلام الزركشى ومثله العز بن جماعة وقال فى التخصيصات أى المتصلة التى هى أحد نوعى التخصيص اذ هو أحد المخصصات الخمسة المتصلة وهى الصفة والشرط والاستثناء والغاية وبدل البعض فاعلم اه

وقال الجلال المحلى أخره الى هناك لان اللغوى من أقسامه مخصص كما فى اكرم ربيعة ان جاؤا أى الجائين منهم ومسائله الآتية من الاتصال وغيره لا محل لذكرها الا هناك ثم الشرعى المناسب هنا كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرجم اه

وأشار الجلال بقوله لان اللغوى مخصص الى قوله ثم الشرعى المناسب هنا كالطهارة الخ الى أن ما قاله العز بن جماعة فيه قصور لقصره الشرط هنا على المخصص المتصل مع انه ليس كذلك بل الشرط المناسب هنا لان يكون متعلق خطاب الوضع انما هو الشرط الشرعى كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرجم فافهم واعترض العلامة الناصر على قول الجلال لان اللغوى من أقسامه فقال وفى كون اللغوى من الشرعى منع لان الشرعى هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم ان اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط يأتى مطلق الشرط لان المصنف انما يتكلم على ما وقع فى قوله وان ورد سببا وشرطا ومانعا الخ ولو سلم فلا خصوصية للغوى بل العقلى من نحو ان دخلت الدار فأنت طالق مثل اللغوى والعرفى العام أيضا اه ورده ابن قاسم بانه اعتراض ساقط مبنى على غير أساس فان الحصر فى قوله فان المصنف انما يتكلم على ما وقع الخ ممنوع منعا لا شبهة فيه اذ لا دليل عليه ولا داعى اليه ووقوع الشرط فى قوله وان وقع سببا وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضى الاقتصار فى الحوالة على ما وقع فيه ولا يمنع الحوالة على وجه

البعض فى ذاته دون البعض فالمناسب فى ذاته سبب والمناسب فى غيره شرط فالنصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك فى نفسه والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكين بالتنمية فى جميع الحول فهو شرط

أعم فانه يتضمن ما يتكلم عليه مع زيادة الفائدة وأما قوله فلا خصوصية الخ فان أراد نفى الخصوصية باعتبار مناسبة ذلك المحل فهو ممنوع لان ذلك المحل لبيان المخصصات والمخصص هو اللغوى كما قال الشارح هناك فى عد أقسام الشرط ما نصه ولغوى وهو المخصص الخ ولا محل لذكر مسائله الا ذاك المحل كما صرح به هنا وان أراد نفى الخصوصية باعتبار مجرد الكون من أقسام الشرط فهو مسلم ولا يقبل لانا لم ندع الخصوصية من هذه الجهة وانما ادعيناها من جهة ان اللغوى ومسائله لا يناسبها الا ذاك المحل كما تقرر بخلاف غيره اه

وحاصل جواب ابن قاسم انه يقول ان المراد بالشرط فى قول المصنف والشرط يأتى مطلق الشرط وانه لا دليل ولا داعى لجعل كلام المصنف قاصراً على ماوقع فى قوله وان ورد سببا وشرطا الخ ونقله العطار ملخصاً وأقره ومثله البنانى ولكن لا يخفى على البصير مافى هذا الكلام اعتراضا وجوابا عن البعد وكلام المصنف والشارح فان كلام المصنف يكاد ينطق بان مراده بالشرط فى قوله والشرط يأتى هو الشرط الشرعى فقط وهو الواقع فى قوله وان ورد سببا وشرطا الخ ولا يريد به مطلق الشرط وانما الشارح أرجع الضمير فى قوله لان اللغوى من أقسامه على الشرط بمعنى المطلق على طريق الاستخدام لبيان ان الشرعى المراد هنا قسم واللغوى قسم آخر وان المصنف أخر الكلام على الشرط الشرعى المراد هنا وتكلم عليه هناك ليتكلم على القسمين معا فى محل واحد ولم يقدم الكلام على اللغوى هنا ويتكلم على القسمين لما قاله الجلال من أن اللغوى ومسائله الاتية من الاتصال وغيره لا محل لذكرها الا هناك بخلاف الشرط الشرعى فانه كما يصح الكلام عليه هنا باعتبار انه أحد أقسام متعلق الخطاب الوضعى يصح أن يتكلم عليه هناك باعتبار انه أحد أقسام الشرط فناسب حينئذ أن يؤخر الكلام على الشرط الشرعى المراد هنا الى مبحث التخصيصات يرشد الى هذا الذى قلنا قول الجلال ثم الشرعى المناسب هنا الخ وبهذا تعلم ان اعتراض العلامة الناصر مبنى على ان المراد من الشرط فى قول المصنف والشرط يأتى هو الشرط الشرعى وعلى فهمه ان الضمير فى قول الجلال من أقسامه يرجع الى الشرط بقيد كونه شرعيا فلذلك اعترض بان جعل اللغوى من أقسام الشرعى ممنوع فجوابه ان الضمير فى قول الجلال من أقسامه راجع الى مطلق الشرط لا بقيد كونه شرعيا وان كان الشرط فى كلام المصنف هو الشرعى فقط ويكون ذلك على طريق الاستخدام كما قدمناه والكلام واضح ومن هذا أيضا تعلم ان جواب ابن قاسم مبنى على ان مراد المصنف بالشرط فى قوله والشرط يأتى مطلق الشرط لا الشرط الشرعى فقط فلا مانع

من جمل اللغوى من أقسامه وهذا لا يلائم كلام المصنف ولا كلام الشارح لانهما فى هذا المحل انما يتكلمان فى الشرط الذى هو أحد الاقسام لمتعلق خطاب الوضع ولا داعى للتعميم فافهم وقال ابن قاسم قول الجلال المناسب هنا وجه المناسبة انه يتكلم على أقسام متعلق خطاب الوضع المذكور فى قوله وان ورد بكون الشىء سببا الخ والذى من متعلقه ليس الا الشرعى اه ونقله العطار ملخصا وهذا من ابن قاسم رجوع الى الصواب الذى يلائم كلام المصنف والشارح ومنه يتبين ان جوابه عن اعتراض الناصر كالاعتراض بعيد عن مراد المصنف والشارح كما قلنا ثم قال العطار والشرط الشرعى كما قال بعض المحققين نوعان أحدهما شرط السبب وهو ما يخل عدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب لثبوت الملك الذى هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة يخل به وثانيهما شرط الحكم وهو ما يقتضى عدمه نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة السبب كالطهارة للصلاة فان عدمها يقتضى نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه الى الله تعالى ولا يخل به عدم الطهر اه زكريا اه ونقله شيخنا بحروفه

وأقول قال فى مسلم الثبوت وشراحه حيث اتفقت عباراتهم معنى واللفظ للمسلم وشرحه للمولوى ابن عبد الحق ما نصه ومنها الحكم بكون الوصف شرطا للحكم كالقدرة على التسليم للمبيع أى تسليم المبيع للمشترى فصحة البيع وجوازه حكم والقدرة على التسليم شرط لانعقاده أو بكون الوصف شرطا للسبب لا للحكم نفسه كالطهارة شرطت فى الصلاة وسببها تعظيم البارى تعالى وقد شرطت الطهارة فيها لاجل التعظيم لفقدانه مع فقدان الطهارة اه وهذا يخالف بظاهره ما قاله العطار نقلا عن الشيخ زكريا عن بعض المحققين ووافقه عليه شيخنا ولكن لا مخالفة فى الواقع بل اختلاف التمثيل راجع الى الاختلاف فى النظر والاعتبار فقط فان من نظر الى ان القدرة على تسليم المبيع شرط فى صحة البيع وانعقاده كصاحب مسلم الثبوت وشراحه وان صحة البيع وانعقاده حكم من حيث ثبوت الصحة للبيع ونظر الى ان الطهارة شرط فى تحقق تعظيم البارى سبحانه وتعظيم البارى تعالى سبب مشروعية الصلاة جعل القدرة على تسليم المبيع شرطا للحكم والطهارة شرطا للسبب ولا شك ان القدرة على تسليم المبيع شرط فى صحة البيع وانعقاده باتفاق الجميع وبهذا الاعتبار تكون شرطا لذلك الحكم فتصلح بهذا الاعتبار مثالا لشرط الحكم اتفاقا وتعظيم البارى تعالى هو سبب مشروعية الصلاة اتفاقا أيضا والطهارة شرط لتحقق هذا السبب لفقدانه بفقدانها اتفاقا وبهذا الاعتبار تكون الطهارة شرطا للسبب وتصلح مثالا له اتفاقا ومن نظر الى ان الحكم هو الملك وان البيع هو السبب وحكمة السبب وهو البيع هى حل الانتفاع وان القدرة على تسليم المبيع شرط لصحة البيع

وانعقاده والبيع هو سبب الحكم وهو الملك وان العجز عن تسليم المبيع يخل بحكمة البيع الذى هو السبب فى الملك ونظرا الى ان الطهارة شرط لصحة الصلاة وصحتها التى هى ترتب الثواب عليها حكم فبعض المحققين جعل القدرة على تسليم المبيع شرطا للسبب وهو البيع وجعل الطهارة شرطا للحكم وهو صحة الصلاة بمعنى ترتب الثواب عليها وهذا أيضا متفق عليه ومن هذا تعلم انه يجوز ان يكون شئ واحد شرطا للسبب باعتبار وشرطا للحكم باعتبار آخر ألا ترى كيف كانت القدرة على تسليم المبيع شرطا للحكم باعتبار انها شرط لصحة البيع وصحته حكم وكانت شرطا فى السبب باعتبار انها شرط فى صحة البيع أيضا والبيع سبب فى حكم هو الملك و بفقد القدرة على التسليم تختل حكمة البيع الذى هو السبب وهى حل الانتفاع فان البيع الباطل أو الفاسد لا يترتب عليه حل الانتفاع بالمبيع الذى هو الحكمة المقصودة من شرعية البيع ومراد العطار بقوله فى شرط الحكم وهو ما يقتضى عدمه نقيض حكم السبب أنه ما يستلزم عدمه نقيض حكم السبب وليس المراد ان عدمه يعرف نقيض الحكم والا كان مانعا وسيأتى ان عدم الشرط ليس بمانع وان المانع وصف وجودى * وقول الجلال كالطهارة للصلاة قال ابن قاسم أى لجوازها اذ الطهارة لا تتوقف عليها ذات العبادة أى ايجاد حقيقتها وهذا مبنى على ان الحقائق الشرعية هل تصدق بالفاسد كالصحيح أولا تتناول الا الصحيح فان قلنا بالاول احتيج لتقدير المضاف أو بالثانى لم يحتج اليه هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة اه ونقله البنانى والعطار ملخصا غير ان العطار قال الاولى تقدير لفظ الصحة وان فى تقدير لفظ الصحة اشارة الى ان الاحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض اه وقد بين شيخنا وجه أولوية تقدير لفظ الصحة بان الجواز قد ينتفى معها اه ولا يخفى ان الجواز الذى ينتفى مع وجود الصحة انما هو الجواز بمعنى الحل وأما الجواز بمعنى الصحة كما هو أحد معانيه فهو عين الصحة ولا ينتفى معها وهذا هو الذى أشار اليه شيخنا بقوله قد ينتفى أى ان كان بمعنى الحل كما انه لا ينتفى معها اذا كان بمعنى الصحة ولوجود هذا الاحتمال فى لفظ الجواز دون لفظ الصحة كان تقدير لفظ الصحة أولى فقط وان كان تقدير لفظ الجواز صحيحا أيضا بحمله على معنى الصحة بقرينة المقام والخطب سهل

وقول العطار ان الاحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض معناه ان الخطاب الوضعى قد يتعلق بكون الشئ شرطا مثلا لحكم هو متعلق الخطاب الوضعى أيضا كما فى الطهارة وصحة الصلاة فان صحة الصلاة متعلق الخطاب الوضعى وقد تعلق الخطاب الوضعى بكون الطهارة شرطا لها وهذا مبنى على ان الصحة من أقسام متعلق خطاب الوضع وسيأتى فيه الكلام

(قال المصنف والمانع الوصف الوجودى الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم كالابوة فى القصاص) الوصف المحكوم عليه بكونه مانعا ينقسم الى مانع الحكم ومانع السبب ولم يتعرض

قال المصنف (والمانع الوصف الوجودى الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم كالابوة فى القصاص اه)

قال الزركشى الوصف المحكوم عليه بكونه مانعا ينقسم الى مانع الحكم ومانع السبب ولم يتعرض المصنف هنا الا الى الاول ولا بد ان يقول مع بقاء حكمة السبب فان الابوة مانعة للحكم الذى هو القصاص لحكمة وهى كون الاب سببا فى ايجاده فلا يكون الابن سببا فى اعدامه وهذه الحكمة تقتضى عدم القصاص الذى هو نقيض الحكم وحكمة السبب باقية وهى الحياة * وأما المانع للسبب فهو مايستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة اذا قلنا انه مانع من الوجوب فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين من المال فضلا يواسى به *

قال المصنف وانما لم أذكر هنا مانع السبب لان كلامنا هنا فى الحكم ومتعلقاته وليست الاسباب عندنا من الاحكام خلافا لابن الحاجب وقد تضمن كتاب القياس تعريف مانع السبب حيث قلنا فيه عند ذكر العلة ومن شروط الالحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم ومن ثم كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها فان قيل هو ان لم يكن من الاحكام فهو من متعلقات الاحكام فكان ينبغى ذكره قلنا المعنى بمتعلقات الاحكام حاكم ومحكوم به وعليه وشروط كل واحد منها وليست الاسباب من ذلك ولك ان تقول فكيف لم يذكر مانع السبب لذلك وذكر السبب وقوله المعنى بمتعلقات الاحكام ماذكره ممنوع بل الاعم من ذلك ومن المانع منه اه ونقله الولى العراقى ملخصا * وقال العز بن جماعة قيل كان ينبغى له ذكر هذه فى السبب والشرط والعذر له فى السبب انه لما كان أقوى الثلاثة لانه استلزام من الجانبين علم فيه ذلك بطريق الاولى فهو من الاكتفاء لا من الاهمال اه وقصد بذلك الجواب عما قاله الزركشى فى الشرط و يشترط فيه مايشترط فى السبب من الظهور والاحالة ولا وجه لاقتصار المصنف على شرطه ذلك فى المانع دون السبب والشرط اه وانما اقتصر العز بن جماعة على بيان العذر للمصنف فى السبب دون الشرط لان المصنف لم يعرف الشرط هنا حتى يذكر ماهو شرط فيه وانما أحال ذكره على ما يأتى * وقد اعترض العز بن جماعة أيضا على قول الزركشى ولك ان تقول فكيف لم يذكر مانع السبب الخ بقوله قلت فيه بحث اه ولم يذكر وجه البحث ولعل وجه البحث ان المصنف قد ذكر مانع السبب فيما يأتى ولم يذكره هنا للنكتة التى ذكرها ولا وجه لترجيح نكتة على نكتة أخرى وانما يعترض على المصنف لو أهمل ذكر مانع السبب أصلا

المصنف هنا الا الى الاول ولابد ان يقول مع بقاء حكمه المسبب فان الابوة مانعة للحكم الذى هو القصاص لحكمة وهى كون الاب سببا فى ايجاده فلا يكون الابن سببا فى اعدامه وهذه

وقال الجلال المحلى والمانع المراد عند الاطلاق وهومانع الحكم الوصف الوجودى الى آخر ماتقدم عن المصنف وعن الزركشى من بيان كون وصف الابوة مانعا من القصاص ثم قال واطلاق الوجودى على الابوة التى هى أمر اضافى صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظرا الى انها ليست عدم شئ وان قال المتكلمون الاضافيات اعتبارية لا وجودية كما سيأتى تصحيحه فى آخر الكتاب اما مانع السبب والعلة ولا يذكر الامقيدا بأحدهما فسيأتى فى مبحث العلة اه

وأشار بذلك الى الجواب عن اعتراض الزركشى المتقدم على المصنف فى عدم ذكر مانع السبب هنا وهو ان المصنف اكتفى بذكره فى مبحث العلة عن ذكره هنا للنكتة التى نقلها الزركشى عن المصنف على ما بيناه قريبا فى بيان وجه بحث العز بن جماعة وقول الجلال المراد عند الاطلاق أى فلا يرد انمنه مانع العلة والسبب والتعريف لا يشمله فيكون غيرجامع قاله ابن قاسم ونقله العطار ثم قال بعد بيان مانع السبب على الوجه الذى قدمناه عن الزركشى وفى قول الشارح المراد عند الاطلاق الخ وقوله اما مانع السبب والعلة الخ دلالة على خروجه من التعريف وقول الزركشى لا بد ان تزيد فى التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج مانع السبب أجاب عنه شيخ الاسلام بانه يخرج بالقيد الاخير لانه لا يعرف نقيض الحكم بل انتفاء السببية وان استلزم نقيض الحكم ثم قال بعد كلام و بما تقرر علم ان مانع السبب مستلزم لمانع الحكم اه * وقدنقله شيخنا موضحا له * وأقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه للمولوى ابن عبد الحق ومنها الحكم بكونه مانعا للحكم فقط مع بقاء السبب على السببية كالابوة فى القصاص فانها منعت عن القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما أو بكونه مانعا للسبب عن السببية كالدين فى الزكاة لان الشارع جعل النصاب الفارغ عن الحوائج الاصلية سببا لوجوب الزكاة واذا كان الدين من الحوائج الاصلية فالدين مانع عن انعقاد السبب فان قيل كما ان الابوة مانعة لحكم القصاص كذلك يجوز ان يكون الدين أيضا مانعا لحكم الزكاة فما الفرق بينهما يقال السبب فى اصطلاح أهل الشرع يطلق على ماجعله الشارع مدارا للحكم وجودا وعدما وهو فى الاول القتل ظلما و فى الثانى النصاب المغنى بخلاف المانع فانه وان كان يطلق على ماجعله الشارع مدارا للحكم وجودا وعدما لكنه عكس السبب بمعنى انه عند عدم المانع وجود الحكم وعند وجوده عدمه والابوة كذلك *وأما الدين فليس بهذه المثابة بل هو مانع بالنسبة الى النصاب المغنى لا بالنسبة الى الحكم لانه لو فرض عدم الدين لا يلزم وجوب الزكاة لانه يجوز ان لا يكون نصاب مع عدم الدين فلا يكون الدين مدارا للحكم

الحكمة تقتضى عدم القصاص الذى هو نقيض الحكم وحكمة السبب باقية وهى الحياة وأما المانع للسبب فهو مايستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة اذا قلنا انه مانع من

وجودا وعدما حتى يكون مانعا بل هو مانع بالعرض فوضح الفرق اه

ومن هذا تعلم ان مانع السبب لايستلزم مانع الحكم وانما يستلزم عدم الحكم لالوجود مانع الحكم بل لعدم السبب وذلك لاننا اعتبرنا فى مانع الحكم ان يكون مدارا للحكم وجودا وعدما بمعنى انه عند عدم المانع وجود الحكم وعند وجوده عدمه عكس السبب كما سبق فقد لوحظ فى مانع الحكم ان يمنع الحكم مع وجود السبب

وبالجملة فالمانع من الحكم لايكون مانعا الا اذا توفر كل ما يتوقف عليه وجود الحكم لولا هذا المانع ولذلك لم يكن عدم المانع شرطا كما يأتى بخلاف مانع للسبب فانه لم يعتبر فيه ان يكون مدارا للحكم وجودا وعدما بل اعتبر فيه ان وجوده يفضى الى عدم السبب وعدم السبب بالضرورة يفضى الى عدم الحكم وأما عدم مانع السبب فقد لايكون عنده وجود السبب ولا وجود الحكم ومن ذلك تعلم مافى كلام شيخ الاسلام الذى أقره كله من العطار وشيخنا من ان مانع السبب يستلزم مانع الحكم للفرق البين بين استلزام مانع الحكم و بين استلزام عدم الحكم لعدم وجود سببه *

قال العلامة قول المصنف المعرف نقيض الحكم نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به هنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المرادة من نفى وجوبه لاشعار الابوة بها فيصدق حينئذ على المانع حد السبب مطلقا أى ولا ينافى ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف فى المانع دون السبب لانه فى السبب أعم فيصدق بالوجودى فيختل أى الحد بذلك الا ان يلتزم ان المانع سبب لحكم مانع لحكم آخر اه * قال ابن قاسم وما أجاب به صحيح ويمكن ان يجاب أيضا بمنع قوله أريد به ههنا حكم معين بل لم يرد به الا مجرد الرفع والنفى وأما الحكم الاخر فانما يثبت من دليل آخر فعلى ماأجاب نقول الابوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبتت حرمتــه سبب وعلى ما قلنا هى نفت الوجوب وأما ثبوت الحرمة فبالدليل الذى أثبتها اذا لم يكن هناك قتل فليتأمل اه ومعنى كلام ابن قاسم هــذا ان الابوة اذا منعت ترتب وجوب القصاص على قتل الاب ابنه صار الان كانه لم يقتل فتكون حرمة القصاص ثابتة بالدليل الذى الخ وقد نقله العطار وسكت عليه واقتصر البنانى على كلام العلامة الناصر مع ايضاح جوابه بما أوضحه به ابن قاسم وقد رد شيخنا قول العلامة أريد به ههنا حكم معين فقال من أين هذا مع قول العضد مانع الحكم ما استلزم حكمة تقتضى نقيض الحكم كالابوة فى القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن تقتضى ان لا يصير الابن

الوجوب فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين من المال فضلا يواسي به قال المصنف وانما لم اذكر هنا مانع السبب لان كلامنا هنا فى الحكم ومتعلقاته

سببا لعدمه اه فانظر كيف جعل المقتضى عدم الصيرورة الذى هو رفع لحكم السبب فالمانع انما يرفع الحكم لا انه يثبت حكما فالحق ماقاله ابن قاسم من ان النقيض هو رفع الحكم وأما الحكم الاخر فانما يثبت من دليل آخر الى آخر ماتقدم عن ابن قاسم ثم رد جواب العلامة بقوله الاان يلتزم الخ فقال انه التزام غير لازم أوقعه فيه حمله النقيض على الحكم الاخر اه والمقتضى فى قول شيخنا فانظر كيف جعل المقتضى على صيغة اسم المفعول و يؤ يد ماقاله شيخنا قول مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم ومنها أى من أصناف خطاب الوضع الحكم بكونه أى الوصف مانعا وهو أيضا نوعان فانه اما أن يكون مانعا للحكم لا للسبب بان يكون السبب موجودا لكن لا يترتب عليه الحكم المسبب لمانع يمنع ترتب الحكم كالابوة أى كون الشخص أبا لشخص فى القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لايحكم بالقصاص مع وجود سبب القصاص فالابوة منعت حكم القصاص مع وجود سببه أو يكون مانعا للسبب أى لسببية السبب كالدين فى الزكاة فالدين منع المال البالغ للنصاب الذى هو سبب لوجوب الزكاة عن كونه سببا لوجوب الزكاة فالمديون المالك للنصاب لا يجب عليه الزكاة اه ومثل ذلك فى غيرهما من كتب الاصول فانظر كيف جعلوا الابوة مقتضية لعدم القصاص والدين مقتضيا لعدم سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة ولم يحملوا النقيض على الحكم الاخر وقد قدمنا ما يؤخذ منه الفرق بين السبب ومانع الحكم وان السبب فى اصطلاح أهل الشرع يطلق على ماجعله الشارع مدارا للحكم وجودا وعدما بمعنى ان وجوده يفضى الى الوجود وعدمه يفضى الى العدم بخلاف المانع فانه وان كان يطلق أيضا فى اصطلاحهم على ماجعله الشارع مدارا للحكم وجودا وعدما لكنه على عكس السبب بمعنى انه عند عدم المانع يكون وجود الحكم مرتبا على سببه لان الفرض ان مانع الحكم لايكون مانع الحكم ولا يتحقق الا مع وجود السبب وتوفر كل مايتوقف عليه وجود الحكم لولا هذا المانع فمتى انعدم المانع ظهر تأثير السبب فى الحكم فيوجد الحكم لوجود سببه لالعدم المانع وعند وجود المانع ينعدم الحكم أى مع فرض قيام السبب أيضا فمنع المانع تأثير السبب فى الحكم فلم يترتب الحكم على السبب مع وجوده فلم يترتب على المانع عند وجوده الا منع تأثير السبب فى الحكم المسبب وبهذا اتضح لك جليا ان الحق ماقاله ابن قاسم وان ماأجاب به العلامة مردود كما قاله شيخنا * واعترض العلامة على قول الجلال فلا يكون ابنه سببا فى عدمه بأن السبب فى عدمه هو القتل لا الابن فلا ينهض ذلك حكمة اه وأجاب ابن قاسم بان المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد فى القتل ولولاه لم يتصور قتله اياه فله

وليست الاسباب عندنا من الاحكام خلافا لابن الحاجب وقد تضمن كتاب القياس تعريف
مانع السبب حيث قلنا فيه عند ذكر العلة ومن شروط الالحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث

مدخل فى القتل لتوقفه عليه اه * ونقل البنانى اعتراض العلامة وجواب ابن قاسم وقال العطار
بعد نقل ذلك ولا يخفاك سقوطه لجريانه فى المفعول به اذ لولا وجوده لم يتحقق الفعل المتعدى
فيلزم ان يكون سببا بعيدا فيه ولا يقول به أحد فالأحسن ان يقال فلا يكون الابن أى من
حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام قيد ملاحظ فيه تأمل اه ومثله لشيخنا وهو المتعين فى
الجواب لان الابن الذى هو ذات من الذوات لا يصلح ان يكون سببا أصلا قريبا ولا بعيدا
فالسبب الحقيقى هو قتل الاب ابنه ظلما والابوة مانع من تأثير هذا السبب فى وجوب القصاص
فقوله فلا يكون الابن الخ تفريع على ماقبله من كون الابوة مانعا فمعناه الذى لا يفهم غيره فلا
يكون قتل الابن سببا الخ وهو معنى قول العطار فلا يكون الابن من حيث قتله الخ *
(وقول الجلال واطلاق الوجودى على الابوة الخ) اعلم ان المتكلمين اختلفوا فى العدمى والوجودى
على أقوال كما فى المقاصد فقيل العدمى المعدوم وقيل مايكون عدما مطلقا أو مضافا مركبا مع
وجودى كعدم البصر عما من شأنه الابصار أوغير مركب كعدم قبول الشركة وقيل مايدخل فى
مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لايقبل الشركة والوجودى بخلافه فهو الموجود أو الوجود
مطلقا أو مضافا أو مالايدخل العدم فى مفهومه والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمى
واللاعمى وجودى اه * قال العلامة الناصر فقول الشارح نظرا الى أنها ليست عدم شيء أى
ولا داخلا ذلك أى العدم فى مفهومها اشارة الى اطلاق الوجودى عليها بالمعنى الذى هو
القول الثالث اه * قال ابن قاسم وهو حسن غير ان فيه بحثا من جهة ان كلام الشارح على طريق
الفقهاء ونحوهم المخالف بطريق المتكلمين كما هو صريح صنيعه فكيف يقيده بما ذكره المتكلمون
و يجعله اشارة الى قول ذكروه مع ان توافق الطريقين فى ذلك غير لازم اه * ثم قال العلامة
الناصر وقوله اعتبارية لا وجودية يعنى على القول الاول وهو ان الوجودى بمعنى الموجود اه
قال ابن قاسم فى التخصيص بالقول الاول مع امكان الثانى أيضا بحث لا يخفى فليتأمل اه
ونقل البنانى أقوال المتكلمين فى العدمى والوجودى ثم جعل اطلاق الوجودى على الابوة
بالمعنى الثالث منها وان ذلك هو المراد بقول الجلال نظرا الى أنها ليست عدم شيء أو بالمعنى
الرابع وهو مالم يدخل العدم فى مفهومه وجعل فى عبارة الشارح حذفا تقديره كما قال نظرا الى
انها ليست عدم شيء ولا داخلا العدم فى مفهومها وجعل قول الجلال وان قال المتكلمون
الخ اشارة الى نفى الوجود عن الابوة وحمله على المعنى الاول من معانى الوجودى ثم قال فلم
يتوارد الاثبات والنفى على معنى واحد اه * واعترض العطار على ما قاله العلامة الناصر بان

على الامتثال وتصلح شاهـدا لاناطة الحـكم ومن ثم كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها فان قيل هو ان لم يكن من الاحكام فهو من متعلقات الاحكام فكان ينبغى ذكره قلنا المعنى

فيه خلط اصطلاح باصطلاح وان ذكر أمثال هذه المباحث يشوش على الطالب واعتراضـه هذا مأخوذ من قول ابن قاسم فى قول العلامة وهو حسن غير ان فيه بحثا الخ فان حاصل بحث ابن قاسم كما قدمناه ان الشارح يتكلم على اصطلاح الفقهاء والعلامة يتـكلم باصطلاح المتكلمين وهما اصطلاحان وطريقان مختلفان فتبين بهذا ان الجلال انما يريد أن يتكلم على اصطلاح الفقهاء وان خالف اصـطلاح المتكلمين فلا معنى لان يقال ان اطلاق الوجودى على الابوة فى اصطلاح الفقهاء بالمعنى الثالث أوالرابع ثم يقـدر فى ذلك قيد آخر بجعـل محذوفا من كلام الشارح و يقال ان اطلاق الوجودى على الابوة أولا لا ينـافى نفى الوجود عنها آخرا فيحمل كلامه الاول على المعنى الثالث أوالرابع من أقوال المتكلمين و يقدر فى كلام الجلال ماقدروه و يحمل كلامه آخرا على المعنى الاول من أقوال المتـكلمين ليرتفع التنافى بين كلام الشارح الاول وكلامه الاخير ولا يتوارد النفى والاثبات على معنى واحد وكل هذا خلط وخبط لاداعى اليه لان كلام الجلال الاول مبنى على اصطلاح الفقهاء ونحوهم وكلامه الاخير مبنى على اصطلاح المتكلمين ولذلك قال شيخنا بعد ان نقل أقوال المتكلمين فى العدمى والوجود وأشار الى مافى كلام البنانى الذى تبع فيـه الناصر من الخلط قد يقال ان الوجودى عنـد الفقهاء لايلزم ان يكون ماهو عند المتـكلمين وهو مانقله الناصر فيحتمل ان الوجودى عندهم ماليس بعدم شىء وان لم يكن واحداً من معانى الوجودى عند المتكلمين فتدبر اه ولايخفى ان الوجودى بمعنى ماليس بعدم شىء داخـل فيما لايدخـل العـدم فى مفهومه فهو لايخرج عن المعانى التى قالها المتـكلمون لـكن لا يلزم من ذلك ان يكون الفقهاء موافقـين للمتكلمين لجواز ان يقصروا الوجودى على ماليس بعدم شىء وان كان داخلا فى مفهوم ما لايدخل العدم فى مفهومه لان مالايدخل العدم فى مفهومه أعم مما ليس بعدم شىء ولايلزم من القول بالاخص القول بالاعم وقول الجلال وان قال المتكلمون الخ أى فلامنافاة بين ماهنا و بين تصحيحه فى آخر الـكتاب ان الامور الاعتبارية ليست وجودية لان ماهناك جرى على اصـطلاح المتـكلمين وما هنا على اصـطلاح الفقهاء اه عطار * وهو مأخوذ من قول الجلال كما سيأتى تصحيحه فى أواخر الـكتاب اه

وقول الجـلال أمور اعتبارية الاعتبارى معنيان ما يكون له تحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتـبر لـكنه ليس له وجود فى الخارج كالامكان وما يكون تحققـه باعتبارنا ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق قاله ابن قاسم

بمتعلقات الاحكام حاكم ومحكوم به وعليه وشروط كل واحد منها وليست الاسباب من ذلك
ولك ان تقول فكيف لم يذكر مانع السبب لذلك وذكر السبب وقوله المعنى بمتعلقات الاحكام

قال العطار وهو كلام مشهور ذكره غير واحد والحق ان الاعتباريات لا تحقق لها فى نفس الامر وان نحو الامكان تحققه انما هو بتحقق معروضه وهو الماهية بخلاف الاعتبارات المحضة كانياب أغوال فليس لها فى الخارج أمر تستند اليه ولذلك قيل ان الاول موجود بوجود انتزاعى والثانى بوجود اختراعى وقد بسطت القول فى هذه المسألة فى حاشية المقولات الصغرى اهـ ولا يخفى ان المراد من قولهم على المشهور للاعتبارى معنيان ما يكون له تحقق فى نفس الامر الخ ان الاعتبارى بالمعنى الاول هو الاعتبارى الصادق ومعنى ان له تحققا فى نفس الامر انه ليس اعتباريا محضاً فيكون وجوده اختراعيا بل هو بقطع النظر عن اعتبارنا متحقق فى نفسه باعتبار وجود منشأه وان كان عدما فى الخارج وباعتبار ثبوت الاعتبارى بهذا المعنى فى نفس الامر يصح أن يثبت لشىء تارة وان ينفى عنه تارة أخرى فله بهذا الاعتبار نحو من الوجود هو ما سماه العطار بالوجود الانتزاعى فهو وجود صادق فى نفس الامر أى بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وان لم يكن وجودا خارجيا فى الاعيان فان كان مراد العطار من أن الاعتباريات لا تحقق لها فى نفس الامر انها عدم فى خارج الاعيان وان الموجود فى خارج الاعيان هو منشأها فهو حق ولكن لا ينافى ما قاله ابن قاسم من أن لها تحققا فى نفس الامر بمعنى فى ذاتها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وان كان مراده انها لا تحقق لها فى نفس الامر لا فى الخارج ولا فى ذاتها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر فليس بصحيح فضلا عن ان يكون هو الحق بل ينافى ما فرق به العطار نفسه بين الاعتبارى الموجود بالوجود الانتزاعى والاعتبارى الموجود بالوجود الاختراعى ومن ذلك تعلم انه لا مخالفة بين ما قاله ابن قاسم واشتهر بين العلماء و بين ما قاله العطار وقال انه الحق وكان الاجدر به أن يبين ما قاله ابن قاسم على الوجه الذى قلنا ولا يعبر بمثل هذه العبارة التى توهم المخالفة بين القولين وان أحدهما باطل والآخر حق

و بالجملة فما جعله هو موجودا بالوجود الانتزاعى هو بعينه ما جعله ابن قاسم متحققا فى نفس الامر بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وما جعله هو موجودا بالوجود الاختراعى هو بعينه ما جعله ابن قاسم له تحقق باعتبارنا ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق وذلك لانه لا منشأ له فى الخارج بل هو اختراع كانياب أغوال و بحر من زئبق وقول الجلال أما مانع السبب والعلة الخ تقدم ان هذا القول كقوله السابق المراد عند الاطلاق يدل على ان مانع السبب خارج عن التعريف وقد صرح شيخ الاسلام بانه خارج بالقيد الاخير جوابا عن اعتراض الزركشى وقد صرح أيضا شيخ سلام كما تقدم بان مانع السبب يستلزم مانع الحكم فلذلك نظر ابن قاسم فى خروجه عن

ماذكره ممنوع بل الاعم من ذلك وما المانع منه

التعريف بانه متى عرف عدم السببية فقد عرف نقيض الحكم بواسطة تعريفه نقيض السبب ثم اعترض على الاستلزام المذكور بجواز التعليل بعلتين فانع أحدهما لا يستلزم أن يعرف نقيض الحكم لان انتفاء سببية احداهما لا يلزم منه انتفاء الحكم لجواز أن يوجد بالعلة الاخرى وأجاب عن هذا الاعتراض بثلاثة وجوه الاول ان التعليل بعلتين مآله ان العلة أحد الوصفين لا بعينه فلا يكون المانع مانع العلة الا اذا منع أحدهما لا بعينه ومانع أحدهما بخصوصه ليس مانع العلة بالحقيقة ومانع أحدهما لا بعينه مانع لهما معاً فيلزم ان يكون معرفا لنقيض الحكم الثانى اننا نفرض الاعتراض على القول بعدم جواز التعليل بعلتين الذى صححه المصنف كما سيأتى * الثالث اننا نفرض الاعتراض فيما اذا لم يكن الا علة واحدة وأجاب عن أصل الاعتراض بان المراد بمعرف نقيض الحكم المعرف ابتداء بلا واسطة كما هو المتبادر ومانع السبب معرف نقيض الحكم بواسطة تعريفه نقيض السبب كما تقدم اه مع زيادة للايضاح وقد علمت مما تقدم ان مانع الحكم جعله الشارع مداراً للحكم وجودا وعدما لكنه عكس السبب بمعنى ان عند عدم المانع وجود الحكم لوجود سببه لان الفرض ان السبب موجود ومؤثر فى الحكم لولا المانع فعند عدم المانع يظهر تأثير السبب فيوجد به الحكم المسبب وعند وجود المانع ينعدم الحكم لكن مع قيام السبب موصوفا بوصف السببية والتأثير لولا المانع بخلاف مانع السبب كالدين المانع من سببية النصاب المغنى لوجوب الزكاة فانه مانع بالنسبة للسبب فقط وليس مانعاً بالنسبة للحكم لانه لو فرض عدم الدين لا يلزم وجوب الزكاة لانه يجوز ان لا يكون نصاب مع عدم الدين فلا يكون الدين مدارا للحكم وجودا وعدما حتى يكون مانعا للحكم فوضح الفرق بينهما وعلم ان مانع السبب لا يعرف نقيض الحكم لا بالذات ولا بالواسطة فان عدم الحكم مضاف حينئذ لعدم السبب لانعدام جزء منه لان سبب وجوب الزكاة هو ملك النصاب الفارغ عن حوائجه الاصلية النامى ولو تقديرا ومع وجود الدين لم يتحقق النصاب الفارغ عن الحوائج لان قضاء الدين من أهم الحوائج وتبين ان مانع السبب خرج بالقيد الاخير كما قال شيخ الاسلام وان كان لا يستلزم مانع الحكم كما قدمنا

﴿ تخريج الفروع على الاصول ﴾

فروع تتعلق بمبحث المانع اعلم ان الموانع الشرعية على ثلاثة أقسام أحدها ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره اتفاقا كالرضاع يمنع صحة النكاح ابتداء ويقطع دوامه كما لو أرضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة فى زمن الرضاع * ثانيها ما يمنع الحكم ابتداء ولا يمنعه دواما اتفاقا كالعدة تمنع ابتداء النكاح بغير من هى فى عدته ولو طرأت العدة على نكاح صحيح كما لو وطئت زوجة رجل بشبهة فانها

تمتد وهـذه العدة لا تقطع النـكاح ثالثها ما اختلف العلماء والصحيح انه من القسم الاول وما اختلفوا فيه والصحيح انه من القسم الثانى ٭ ومن أمثلة القسم الاول ما يمنع حل النـكاح على التأبيد فكما يحرم النـكاح اذا وجد ذلك المانع فى ابتدائه يقطع دوامه ان وجد بعـده فلو نـكح امرأة فوطئها أبوه أو ابنه بشبهة عند الشافعية أو مطلقا ولا زنا عند الحنفية أو وطىء هو أمها أو بنتها انفسخ النـكاح ولو ملك أحـد الزوجين الاخر كله أو بعضه انفسخ النـكاح وهكذا كل موانع النـكاح التى تمنعه على التأبيد تمنعه ابتداء ودواما ومن هذا القسم أيضا اذا كان بالزوج مانع كالعنة والجب اتفاقا بين الحنفية والشافعية اذا قارن النـكاح تخيرت الزوجة بين نفسها فتفسخ و بين زوجها فتختار دوام النـكاح وكذا اذا حدث بعد النـكاح قبل الدخول كان لها الخيار اتفاقا أيضاً وأما بعد الدخول فلا خيار لها ومنه الحدث بقسميه فانه يمنع الصلاة ابتداء ويقطها اذا طرأ عمداً وهو فيها ومثل الصلاة فى هذا الحـكم الطواف بالـكعبة عنـد الشافعية لاشتراط الطهارة فيه عندهم وخالفهم الحنفية فى ذلك ٭ ومنه الردة تمنع صحـة النـكاح ابتداء وتقطع دوامه على الفور ان كانت قبـل الدخول أو بعد انقضاء العدة ان كانت بعـد الدخول وهذا مذهب الشافعية ٭ وعند الحنفية تمنع الردة ابتداء النكاح لا فرق بين ان تكون الردة من الرجـل أو من المرأة وأما الردة الطارئة على النـكاح فان كانت من الرجـل رفعت النكاح أيضا وان كانت من المرأة ففيها خلاف ففى رواية ينفسخ النكاح وتجبر على العود اليه بمعنى انها تزوج من زوجها شاءت أو أبت وفى رواية لا ينفسخ النـكاح زجرا مخافـة أن يتخذ النساء وهن ناقصات عقل ودين ذلك ذريعة لوقوع الفرقة بينهن ٭ و بين أزواجهن ومنه بلوغ المـاء حد الـكثرة اذا وقعت فيـه نجاسة ولم يتغير كان بالغ عشراً فى عشر عنـد الحنفية أو بلغ الماء قلتين عنـد الشافعية فان كان الماء قد بلغ حد الـكثرة قبل وقوع النجاسة فوقعت فيه ولم يتغير أحد أوصافه لا تنجسـه ابتداء وكذا لو وقعت فيه نجاسـة فتنجس ثم بلغ الماء حـد الـكثرة على اختلاف المـذاهب ارتفع حكم النجاسة فالـكثرة فى ثانى الحال كالـكثرة فى الابتـداء اتفاقا وان اختلف العلماء فى حد الـكثرة ٭ ومنه على مذهب الشافعى قصـد استعمال الذهب والفضة المباح فى الحلى اذا قارن ابتداء الصياغة تسقط الزكاة ومثله عكسه وهو اذا صاغ حليا لقصـد مباح ثم نوى به محرما وجبت فيـه الزكاة ويكون ابتداء الحول من حين نيته كما اذا نوى ذلك عند قنية ابتداء ٭ ومن أمثلة القسم الثانى وهو ما اتفقوا على ان الطارىء فى الدوام ليس كالمقارن فى الابتـداء مالو أحرم المتزوج لم يقطع احرامه استمرار النكاح ولـكن يمنع الاحرام ابتـداء النـكاح فلا يجوز للمحرم أن يتزوج وهو محرم وهـذا مذهب الشافعية فقط فالمراد من الاتفاق فى هـذا ونظائره اتفاق أهل مذهب الشافعى وأما

مذهب الحنفية فالاحرام لا يمنع النكاح ابتداء ولا دواما * ومنها العدة تمنع ابتداء النكاح فلا يجوز أن يتزوج رجل معتدة غيره ولكن لو طرأت العدة على النكاح لا تقطعه وهذا باتفاق الحنفية والشافعية كما تقدم ومنها اذا اشترى عرضا للقنية ثم نوى به التجارة فى اثناء الحول لم ينعقد الحول من وقت نيته ولا يصير هذا العرض للتجارة بمجرد هذه النية بخلاف مالو اشترى عرضا ونواه وقت الشراء للتجارة فانه يكون لها وينعقد الحول من وقتئذ وهذا باتفاق المذهبين * ومنهادوام الاسلام لا يمنع دوام السبي والاسترقاق قطعا فلو سبيت واسترقت ثم أسلمت لا ينقطع السبي والاسترقاق بخلاف ما لو أسلمت قبل السبي والاسترقاق ووجد الاسلام فى الابتداء فانه يمنع الاسترقاق * ومنها توقيت النكاح يمنع صحة ابتدائه واذا طرأ التوقيت فى أثناء النكاح لا يقطعه بأن يقول لها انت طالق ثلاثا بعد شهر أو سنة وهذه باتفاق المذهبين أيضا غير ان منع التوقيت فى ابتداء النكاح على المذهب الصحيح وهو مذهب المشايخ الثلاثة وفى قول لزفر يصح النكاح ويبطل التوقيت * ومنها رؤية المتيمم الماء الكافى لرفع الحدث فانها تمنع ابتداء الصلاة بالتيمم ولا تقطعها فى أثنائها * ومنها وجد ان الرقبة يمنع أجزاء التكفير بالصوم ابتداء فى الكفارة المرتبة واذا شرع فى الصوم عن الكفارة ثم وجد الرقبة فى أثناء الصوم لم يمنع من جواز التكفير بالصوم وهاتان المسئلتان على مذهب الشافعية فقط وأما عند الحنفية فرؤية الماء الكافى كما تمنع فى ابتداء الصلاة بالتيمم تقطعها فى أثنائها كما تقدم وكذلك وجد ان الرقبة فى الكفارة المرتبة كما يمنع ابتداء التكفير بالصوم يمنع دوام أجزاء التكفير بالصوم فى أثنائه * ومنها أباق العبد يمنع صحة عقد الرهن اذا قارنه بان رهن عبدا آبقا لعدم التسليم والقبض ولو رهن عبداً فسلمه للمرتهن وقبضه المرتهن ثم أبق من عند مرتهنه لا يبطل عقد الرهن * ومنها مالو رهن ما يتسارع اليه الفساد وأطلق ولم يشترط فى عقد الرهن أن يبيعه المرتهن ففى صحة الرهن قولان والاصح فى المحرر البطلان بخلاف ما لو رهن مالا يتسارع اليه الفساد ثم طرأ عليه ما يجعله عرضة للفساد كالابتلال فى الحنطة لا ينفسخ الرهن قولا واحداً وهاتان المسئلتان متفق عليهما بين الحنفية والشافعية خلافا فى موضع الخلاف ووفاقا فى موضع الوفاق * ومنها العنة تثبت الخيار للزوجة اذا قارنت العقد واذا طرأت بعد العقد وبعد الدخول أيضا لم يثبت لها الخيار وقد تقدمت * ومنها ابتداء الرق فى السبي يفسخ نكاح المسبية أى اذا سبيت الزوجة الحربية دون زوجها فاسترقت انفسخ النكاح بخلاف دوام الرق بان تزوجت بعد السبي والاسترقاق لا ينفسخ النكاح والحنفية يوافقون على الحكم ولكن يجعلون علة الفسخ فيا اذا سبيت زوجة الحربى دونه تباين الدار لا السبي والاسترقاق وهى مسئلة خلافية مشهورة فى الفروع * ومنها تبعية المسبي لسابيه فى الاسلام انما يعتبر فى الابتداء فلو سبى مسلم

صبيا حربيا ليس معه أحد أبويه كان الصبي مسلما تبعا للسابي ولو سباه ذمي فاسلم لم يحكم باسلام المسبي فى الاصح * ومنها اذا أوقد نارا فى ملكه فى يوم ريح عاصف فسرت الى ملك الغير فأفسدته كان ضامنا لما أفسدته النار ولو ابتدأ ايقاد النار فى وقت والريح ساكنة فيه ثم هبت الريح بغتة فلا ضمان على موقد النار لانه معذور غير متعد * ومنها الاغماء يمنع صحة ابتداء الاعتكاف لعدم النية من المغمى عليه ولو طرأ الاغماء على الاعتكاف فى أثنائه لا يبطله * ومنها عقد الذمة لا ينعقد مع قيام تهمة الخيانة ابتداء ولو تم عقد الذمة ثم أتهمهم الامام بعد ذلك بخيانة لم تنبذ اليهم عهدهم الا بعد ثبوت الخيانة بخلاف عقد الهدنة اذا أتهمهم الامام فان التهمة كما تمنع صحة ابتداء عقد الهدنة تمنع دوامه فاذا أتهمهم بالخيانة بعد عقدها نبذ اليهم عقد الهدنة وهذه المسائل الخمس متفق عليها بين الحنفية والشافعية * ومنها مالو وقف وشرط النظر للافضل مثلا من أولاده مثلا فتصرف أفضلهم ثم حدث من هو أفضل منه لم يكن له النظر قطع به الماوردى وهذا مذهب الشافعية * ومذهب الحنفية اذا شرط الواقف النظر للارشد أو الافضل مثلا من أولاده مثلا فتصرف الارشد أو الافضل كان تصرفه نافذا فاذا صار غيره أرشد منه أو أفضل منه فان اعترف له بذلك الاول مع الباقى كان له النظر وان لم يعترف له الاول فان أثبت الثانى انه صار أرشد أو أفضل ومضت مدة يمكن أن يتغير فيها الحال ويصير الثانى أرشد أو أفضل وقضى له بذلك صار له النظر والا فلا ولعل ما قطع به الماوردى محمول على ما اذا لم يدع الثانى انه صار أفضل من الاول وأثبت ذلك بطريقه الشرعى وقضى له به كما هو واضح وغير ذلك كثير من مسائل القسم الثانى تعلم لمن تتبع الفروع * ومن أمثلة القسم الثالث وهو ما فيه خلاف والاصح انه من القسم الاول الكثرة فى الماء تدفع اتصافه بوصف الاستعمال ابتداء باتفاق واذا أخذ الماء القليل وصف الاستعمال ثم كثر بان صار عشراً فى عشر على مذهب الحنفية أو بلغ قلتين فاكثر على مذهب الشافعية فهل يرتفع وصف الاستعمال ويصير طهوراً قالت الحنفية نعم يصير طهوراً ولا خلاف بينهم فى ذلك وعند الشافعية فيه وجهان أصحهما انه يعود طهورا * ومنها اذا أحرم المرتد بحج أو عمرة لم يصح احرامه اتفاقا لعدم امكان النية من المرتد ولو طرأت الردة على الاحرام فهل تبطله قالت الحنفية نعم تبطله قولا واحداً وقد اختلف الشافعية والاصح انها تبطله حتى لو أسلم لم يبن على مامضى أما الحنفية فلان الردة عندهم تبطل كل عمل سواء كان مقارنا لها أو سابقا عليها لا فرق فى ذلك بين ماتشترط فيه النية ومالا تشترط * وأما الشافعية فلان الردة عندهم تبطل الاعمال التى تشترط فيها النية اذا قارنتها أو طرأت عليها فى أثنائها لانها تنافى النية وهى شرط فى ابتداء العبادات بتحققها وفى الدوام بعدم طرو المنافى لها فلذلك كان الاصح بطلان الاحرام اذا طرأت عليه

الردة فى أثنائه * ومنها مالو أنشأ السفر مباحا ثم صرفه الى معصية كان سافر بنيـة التجارة مثلا ثم قطع الطريق فى أثناء السفر لم يترخص عند الشافعية فلا يجوز له الفطر فى رمضان ولا يقصر الفرض الرباعى عندهم لجعلوا طارىء المعصية على السفر على الاصح كالمقارن للسفر * وأما مذهب الحنفية فانه يترخص عندهم قولا واحـدا مطلقا سواء كان عاصيا بالسفر ابتـداء أو عاصيا فى السفر بأن طرأ عليه المعصية فى أثناء السفر ومثله مالو أنشأ السفر لمعصية ثم تاب وغير قصده فقال الاكثرون من الشافعية كما نقله فى الروضـة يكون ابتداء سفره من ذلك الموضع الذى غير فيه قصده فان كان منه الى مقصده مسافة القصر ترخص والا فلا * ومنها الصيد لا يصح من المحرم أن يملكه وهو محرم فالاحرام يمنع ابتداء الملك واذا أحرم والصيد فى ملكه زال عنه ملكه ولزمه ارساله فى الاصح كالابتداء * وهذا مذهب الشافعية ومذهب الحنفية ان الاحرام يمنع ابتداء الملك وأما اذا أحرم والصيد فى ملكه لم يزل عنه ملكه حتى لو كان الصيد فى بيته لم يلزمه ارساله لكن اذا كان فى يده وهو محرم وجب عليـه ارساله على تفصيل عنـدهم يعلم من الفروع * ومنها اذا وجد الزوج بالمرأة أحد العيوب الخمسة ثبت له الخيار ولو حدث بها عيب منها بعد النكاح ففيه قولان عند الشافعية والمذهب الجديد ان له الخيار أيضا على الاصح كالابتداء ولا خيار للزوج مطلقا على الصحيح من مذهب الحنفية * ومنها اذا وجد عين ماله عنـد من أفلس وكان الدين حالا رجع فى عين ماله وأخذه ولو كان الدين مؤجلا وحل فى أثناء الحجر فـكذلك فى الاصح * ومنها اشتراط العـدد فى صلاة الجمعة لا خلاف فيـه فى ابتدائها وهل هو شرط فى بقائها الاصح نعم حتى لو انفضوا فى أثنائها أتموا ظهرا على الاصح والحنفية كالشافعية فى أولى المسئلتين وفاقا وخلافا وتصحيحاً وفى ثانيتهما كذلك الا أن القولين فى موضع الخلاف مصححان عندهم وغير ذلك كثير من مسائل القسم الثالث * ومن أمثلة القسم الرابع وهو ما فيه خلاف والاصح ان الطارىء ليس كالمقارن وجود الحرة تحت نـكاحـه مانع من صحة نـكاح الامة عليها بخلاف مالو نـكح أمة ولم يكن تحته حرة ثم نـكح الحرة على الامة فنكاح الحرة صحيح ولا ينفسخ به نـكاح الامة السابق عليـه ومثل ذلك عنـد الشافعية طول الحرة فانه مانع عندهم من صحة نـكاح الامة ابتداء ولو نـكح أمة لعدم طول الحرة ثم قدر على نـكاح الحرة لا يفسخ نـكاح الامة على الصحيح عندهم وأما عند الحنفية فالممنوع عندهم هو ادخال نكاح الامة على نكاح الحرة فقط * ومنها اذا نكح الاب جارية أجنبى حيث يجوز له نـكاح الامة ثم ملـكها ابنه وصار الاب بحيث لا يجوز له نكاح الامة ابتداء فهـل ينفسخ نكاح الامة التى تحت الاب وجهان للشافعية أحـدهما لا ينفسخ نكاحها لقوة الدوام وهـذا انما هو على مذهبهم فقط وقـد علمت أن الحنفية انما يمنعون ادخال نكاح

الامة على نكاح الحرة فقط * ومنها لو تيمم ثم وقع عليه نجاسة لم يبطل تيممه على المذهب قاله فى الروضة ومعنى هذا ان النجاسة وقعت على أعضاء التيمم بعد التيمم لا يبطل التيمم على المذهب عندهم بخلاف ما اذا كانت النجاسة على أعضاء التيمم وقت المسح للتيمم فان التيمم لا يصح وهو مذهب الحنفية أيضا ومنها مالو ثبت له دين على عبد غيره ثم ملكه فهل يسقط الدين وجهان عند الشافعية أصحهما ان الدين يبقى كما كان لان الدوام من الثمرة ماليس للابتداء ذكره الرافعى فى فصل نكاح العبد والامة ولكن ذكر فى الشرح الصغير فى باب الرهن ان المرهون لو جنى على طرف من يرثه السيد كابيه ثبت المال فان مات قبل الاستيفاء وورثه السيد فوجهان أصحهما انه يسقط كما انتقل اليه ولايجوز ان يثبت له على عبده استدامة الدين كما لايجوز ابتداؤه اه وعند الحنفية ان السيد متى ملك العبد المديون بدين متعلق برقبته ورضى بهذا العيب أو ورث دينا على عبده سقط الدين قولا واحدا واذا استأجر المسلم دارا من حربى فى دار الحرب ثم ملكها مسلمون أو استأجر المسلم حربيا فاسترقه رجل لم تنقطع الاجارة باتفاق الحنفية والشافعية * ومنها اذا أجر الولى الطفل فى مدة لايبلغ فيها بالسن وقد يبلغ فيها بالاحتلام فانه يصح لان الاصل دوام الصغر الى ان يبلغ بالسن أو بالاحتلام فاذا احتلم فى أثناء المدة فوجهان عند الشافعية وعند الحنفية يكون له الخيار اذا بلغ بالسن أو بالاحتلام ان شاء فسخ الاجارة وان شاء استمر عليها قولا واحدا والقول قوله فى البلوغ متى كان سنه اثنى عشر سنة مالم يكن حاله مكذبة له فى البلوغ فاذا بلغ خمس عشرة سنة كان بالغا على المفتى به * ومنها لو قتل ذمى ذميا ثم أسلم القاتل ثم مات ولى دم المقتول وورثه ذمى فالاصح عند الشافعية وجوب القصاص وان كان قد انتقل اليه بعد اسلام القاتل لان هذا فى حكم الدوام والارث وهذا التفصيل لايظهر على مذهب الحنفية لان المسلم عندهم يقتل بالذمى ابتداء اذا قتله عمدا عدوانا فاسلام القاتل وعدمه سيان عندهم بل اذا أسلم بعد القتل كان أولى ومنها اذا باع العين المأجورة من مستأجرها لم يصح البيع على الصحيح من مذهب الشافعية وهل تنفسخ الاجارة وجهان عندهم أصحهما عدم الانفساخ وعند الحنفية يصح البيع وتنفسخ الاجارة لان المشترى بعقد الشراء صار مالكا للعين والمنفعة معا فلم يبق شىء من المنفعة على ملك البائع حتى يستحق الاجرة فى مقابلتها وذلك لان المشترى ملك العين فكل ما تجدد من المنافع فانما يتجدد على ملكه دون ملك البائع * ومنها اذا آلى من زوجته ثم جب ذكره ففيه عند الشافعية طرق أظهرها ان فيه قولين أصحهما بقاء الايلاء بخلاف ماذا كان مجبوبا حال الايلاء فان الاصح من القولين عدم صحة الايلاء ورجح الامام فى الاول عدم الصحة فجعله كالمقارن ومذهب الحنفية فى الجب الطارىء لايبطل الايلاء ويكون فيئه بالقول لا بالفعل

لعجزه عنه وأما الجب المقارن فيمنع صحة الايلاء كالاصح من القولين فى ذلك عند الشافعية:
وغير ذلك كثير من مسائل القسم الرابع و بقي مسائل عكس القسم الثانى المتقدم فى هذه القاعدة
منها اذا طلع الفجر فى ليلة الصوم وهو يجامع فنزع فى الحال فالمنصوص عليه عند الحنفية
والشافعية ان صومه يصح مع ان الجماع المانع من الصوم وقع مقارنا له ابتداء ولم يفسده ولو وقع
مثل ذلك فى أثناء الصوم بطل صومه اتفاقا * ومنها اذا أحرم بالحج أو العمرة وهو يجامع ففيه
عند الشافعية أوجه أصحها انه لا ينعقد شيء أصلا والفرق بينه و بين الصوم ان طلوع الفجر
هناك ليس من فعل المكلف وهوآنى فالجزء الذى يعتبر بداية للصوم هو بعينه الذى يعتبر
نهاية لليل فدخول المكلف فى بداية الصوم ليس من فعله بخلاف أنشا الاحرام فان فى
امكانه ان لا يدخل فيه مع المنافى وليس الوقت قبل انشائه منافيا لانشاء الاحرام
فيه فليس كالليل بالنظر للصوم فكان التقصير فى الاحرام منسوبا للمكلف فى
الاحرام حيث أنشأه مقارنا للجماع دون الصوم ومذهب الحنفية يوافق هذا
القول الاصح لان طلوع الفجر آنى كما قلنا فاذا نزع فورا لم يحصل استمرار
الجماع فى وقت الصوم بل وقع فى الان الذى ينفصل به الليل عن
النهار الشرعى وهو جزء لا يمكن ان يحتسب من الليل فقط أو من
النهار فقط بل هو كما يعتبر نهاية الليل يعتبر بداية النهار حتى
لو مكث مجامعا بعد طلوع الفجر ولو لحظة يسيرة بطل
صومه ومنها مصلى النافلة فى السفر يصلى راكبا
حيث توجهت دابته وهل يجب عليه استقبال
القبلة فى ابتداء الصلاة حالة الاحرام بها
فيه أوجه أصحها انه ان تيسر له
ذلك وسهل عليه وجب عليه
والا فلا وهو أيضا القول
الاصح عند الحنفية
والله أعلم

فهرست كتابي تشنيف المسامع والبدر الساطع

اسم الكتاب : البدر الساطع على جمع الجوامع
اسم المؤلف : محمد بخيت المطيعي

الناشر : دار الكتبى
رقم الإيداع : ٢٠٠٨/٢٩٤٨

تم تصوير هذه النسخة عن النسخة الأصلية
المطبوعة بمطبعة التمدن سنة ١٣٣٢ هـ على
نفقة ناشره فرج الله زكى الكردى

مصمم الغلاف
بلال جبل

الطبعة الأولى
١٤٢٩ - ٢٠٠٨



اسم الكتاب : البدر الساطع على جمع الجوامع
اسم المؤلف : محمد بخيت المطيعي

الناشر : دار الكتبي
رقم الإيداع : ٢٠٠٨/٢٩٤٨

تم تصوير هذه النسخة عن النسخة الأصلية
المطبوعة بمطبعة التمدن سنة ١٣٣٢ هـ على
نفقة ناشره فرج الله زكى الكردى

تصميم الغلاف
بلال الجمل

الطبعة الأولى
١٤٢٩ - ٢٠٠٨

